

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE DJIHAD COMME RITE SACRIFICIEL CONTEMPORAIN :
ÉTUDE DE CAS DE TROIS DJIHADISTES TUNISIENS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
BOCHRA RAHMA BEN YOUSSEF

JANVIER 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

« Il y a toujours mort d'homme à l'origine
de l'ordre culturel » (René Girard, 1972)

REMERCIEMENTS

Ce mémoire de master est le résultat d'un travail de recherche de deux ans. Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance à toutes les personnes qui ont contribué de près ou de loin à son élaboration. Tout d'abord, je tiens à remercier mon professeur et directeur de recherche, Monsieur Gaby Hsab, pour son aide précieuse, sa patience et son encouragement, mais surtout pour avoir cru en moi et m'avoir donné l'assurance de croire en moi-même.

Je tiens également à remercier mes amis qui m'ont apporté leur soutien moral et intellectuel tout au long de ma démarche, les personnes qui ont accepté d'accorder les entrevues, pour leur contribution, ainsi que celles qui ont servi d'intermédiaires.

Enfin, je voudrais exprimer toute ma reconnaissance à l'égard de ma famille, à qui je dois tout et sans qui ce travail n'aurait jamais vu le jour.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
MISE EN CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE	4
1.1 Mise en contexte	4
1.2 État de la question	6
1.3 Objectifs de recherche.....	7
1.4 Question et hypothèses centrales	9
1.5 Questions et hypothèses sectorielles	10
CHAPITRE II	
CADRE THÉORIQUE	11
2.1 La ritualité	11
2.1.1 Le rite	11
2.1.2 Le rituel	12
2.1.3 Les différents rites.....	13
2.1.4 La fonction des rites	16
2.2 Le symbole	18
2.3 Le sacré	20
2.4 Le sacrifice.....	21
2.4.1 Le sacrifice originel.....	22

2.4.2	Le sacrifice dans les religions juive et musulmane.....	23
2.4.3	Le sacrifice dans la religion chrétienne.....	24
2.4.4	Le sacrifice moderne.....	25
2.5	Le nationalisme.....	26
2.6	L'imaginaire national.....	27
2.7	La nation Oumma.....	28
2.8	Le sacrifice au cœur du djihad.....	30
2.8.1	La notion de djihad.....	30
2.8.2	Les différents types de djihad.....	31
2.8.3	Les origines du djihad.....	34
2.8.4	La récompense du djihad.....	40
2.9	Le rite du sacrifice dans le djihad.....	41
2.9.1	Le djihad dans les courants islamistes traditionnels, réformistes et contemporains.....	42
2.10	Les rites de passage et d'initiation adaptés au sacrifice.....	50
2.11	Pratiques rituelles de l'Islam.....	51
2.11.1	Les rituels obligatoires.....	52
2.11.2	Les rituels volontaires.....	56
	Conclusion partielle.....	58

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE.....	61
3.1 Site pour le terrain et description de la population.....	63
3.1.1 La population.....	63
3.1.2 Le site.....	64
3.2 Méthode utilisée.....	65

3.2.1	L'étude de cas	65
3.2.2	L'entretien semi-dirigé.....	66
3.2.3	Les outils	68
3.3	Collecte et analyse de contenu	69
3.4	La grille d'analyse.....	70
3.5	Validation des données et scientificité de la recherche.....	72
3.5.1	Validation des données qualitatives	72
3.5.2	Scientificité de la recherche	75
CHAPITRE IV		
PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS		84
4.1	Recherche et démarche effectuées depuis le dépôt du projet de mémoire.....	84
4.2	La rédaction du rapport de recherche.....	86
4.3	Grilles d'analyse.....	91
CONCLUSION		114
BIBLIOGRAPHIE		121

RÉSUMÉ

Défrayant incessamment la chronique, le djihad est souvent réduit au titre d'acte terroriste par ses antagonistes sans chercher à en comprendre les motivations et le sens qu'il représente pour ses adeptes. Partant de l'hypothèse de départ selon laquelle le djihad serait perçu comme un rite sacrificiel accompli par les djihadistes, il nous a paru nécessaire, dans un premier temps, de nous pencher sur la question des rites et des rituels en général, et en particulier sur ceux liés au sacrifice.

Au fur et à mesure des lectures effectuées, nous avons dégagé d'autres concepts liés à notre question de recherche, à savoir le sacré et la violence. Et c'est l'œuvre de René Girard qui nous a permis de placer le sacré, la violence et le sacrifice au cœur même des rites. Après nous être attardée sur le champ très vaste du sacrifice, de ses origines et de son évolution dans le temps, nous avons développé différentes notions qui y sont liées, notamment celui du nationalisme, la communauté musulmane étant elle-même considérée comme une nation, appelée la nation Oumma. Graduellement, nos recherches nous ont conduite à considérer le sacrifice au cœur du djihad. Nous avons donc entrepris d'étudier ce dernier dans le contexte dans lequel il s'insère en nous attardant entre autres sur ses origines, ses interprétations et ses combats.

Pour une compréhension holistique du phénomène étudié, nous avons adopté la méthode de l'étude de cas, une technique de collecte des données, de mise en forme et de traitement de l'information qui nous permettra par la suite d'interpréter le phénomène étudié. Conséquemment, notre choix s'est porté sur l'entretien de recherche de type qualitatif qui permet l'accès à de telles données. Pour ce faire, nous avons cherché à joindre des personnes ayant participé au djihad ou ayant tenté d'y participer afin de comprendre le sens et les significations que revêt le djihad pour ces personnes. Nous avons donc cherché, durant des mois et par l'entremise de connaissances, à entrer en contact avec ces dernières.

Une fois la liaison établie, nous avons finalement mené trois entrevues avec trois sujets différents et ce, jusqu'à saturation des données. Les données récoltées étaient pratiquement les mêmes quant au contenu ; cependant, nos questions étant semi-ouvertes, les thèmes abordés sur lesquels insistèrent individuellement les sujets différaient, ce qui nous a permis de faire le tour de la question et de manière profonde.

Mots clefs : rites, rituels, sacrifice, djihad.

INTRODUCTION

Toute recherche trouvant un centre d'intérêt particulier chez le chercheur qui la mène, celle-ci nous a interpellée depuis notre premier cours en communication : Aspects symboliques de la communication donné par Gaby Hsab. Rites, rituels, phénomène religieux, symbolisme, etc., autant de mots qui résonnent comme le son d'une cloche ; puis, petit à petit, d'autres les rejoignent : sacrifice, cohésion sociale... Et le sujet s'est imposé, à son tour, petit à petit.

C'est à titre d'étudiante libre que nous avons suivi ce cours et c'est probablement la raison qui nous a poussée à entreprendre nos études de maîtrise, expliquant ainsi le choix des cours que nous avons suivis par la suite. À dire vrai, jusqu'à ce premier cours sur les aspects symboliques de la communication, nous n'avions nous-même pas réalisé l'importance des rites et rituels, leur efficacité et leur abondance dans la vie quotidienne, allant des célébrations les plus religieuses jusqu'aux plus sécularisées.

Nous sommes originaire de Tunisie et le fait d'avoir immigré au Québec, et d'avoir découvert une nouvelle culture, nous a fait prendre conscience de plusieurs aspects de notre culture d'origine, sur laquelle nous portons présentement un regard nouveau, avec une approche critique et que nous espérons constructive.

Avec ce premier cours, nous nous sommes surprise à nous poser des questions sur des pratiques dont nous n'avions même pas conscience de la ritualité, que ce soit des rites d'ordre religieux ou profane, car si parler de rites et de rituels peut paraître désuet dans le milieu d'où nous venons, se questionner sur leur efficacité et poser la question de

manière scientifique est presque suspect, pour ne pas dire ridicule, à moins de le faire aux fins d'humour.

Avant d'aller plus loin, une mise en contexte du sujet de mémoire est nécessaire. Aussi, chaque chercheur étant tenu de respecter l'éthique de sa profession, se doit de faire preuve d'honnêteté intellectuelle en signalant une part de son vécu qui le lierait forcément au choix de sa recherche, en espérant toutefois parvenir à la distanciation nécessaire.

Afin de prendre conscience des filtres à travers lesquels nous observons notre objet de recherche, et permettre ainsi au lecteur de comprendre notre raisonnement, nos motivations et cheminement, nous tenons à rappeler les raisons de l'intérêt que nous portons à notre objet de recherche, de nos caractéristiques personnelles, de nos croyances et de la part de notre cheminement qui, en somme, nous ont probablement influencée

En ce qui concerne nos caractéristiques et cheminement, nous sommes Tunisienne, âgée de 30 ans et de sexe féminin. Avant d'entamer nos études de maîtrise au Canada, nous avons obtenu un baccalauréat en marketing et travaillé ensuite en tant que chroniqueuse journaliste en Tunisie, seul pays où nous avons vécu jusqu'à présent. Nous appartenons à une classe sociale aisée, et avons grandi dans une famille musulmane de culture, mais non pratiquante (à part le jeûne du mois du Ramadan, qui lui aussi fait partie de notre culture). En grandissant, nous nous sommes, de notre plein gré, intéressée à la religion et sommes devenue pratiquante et engagée (religieusement).

La transition de musulmane pratiquante à engagée s'est réalisée à l'âge de 23 ans à travers un rite de passage au cours duquel nous nous sommes retirée de notre environnement, pour nous consacrer religieusement à l'islam, pratiquant tous les rituels obligatoires et facultatifs, et évitant au maximum les péchés, même les plus anodins, afin de renforcer notre foi. Nous avons par la suite intégré petit à petit un nouveau

cercle d'amis partageant les mêmes intérêts et le même mode de vie, dont des radicaux parmi eux (la question du djihad, notre objet de recherche, quant à elle, ne se posait jamais cependant, à l'époque, en Tunisie). Un an plus tard, délaissant petit à petit les pratiques rituelles auxquelles nous nous adonnions (à commencer par les pratiques facultatives), nous avons recommencé à retrouver notre « ancienne vie », reprenant contact avec notre entourage social, nos passions, nos loisirs, etc.

Nous avons cependant toujours conservé notre intérêt pour la religion (ainsi que les rites et rituels), et les cours suivis durant notre maîtrise en communication nous ont permis de porter cette fois-ci un regard moins émotif et plus réflexif quant à notre intérêt, raison pour laquelle nous avons choisi le présent sujet de recherche.

CHAPITRE I

MISE EN CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

Dans ce premier chapitre, nous présenterons notre sujet de mémoire dans son ensemble : nous commencerons par l'insérer dans son contexte, pour ensuite définir notre problématique, poser notre question de recherche et nos hypothèses.

1.1 Mise en contexte

La Tunisie est un petit pays d'Afrique du Nord, bordant la Méditerranée, et qui a servi de berceau à la civilisation carthaginoise, laquelle a connu son apogée au III^e siècle avant Jésus-Christ, avant d'être conquise par l'Empire romain, puis l'Empire ottoman. Colonisée en 1881 par les Français, la Tunisie obtient son indépendance en 1956. Le métissage des cultures qu'a connu la Tunisie a laissé ses empreintes au fil des siècles. Sans en avoir conscience, les Tunisiens ont recours à des pratiques rituelles de toutes origines et leur propre langue en est imprégnée. Le parler tunisien vacille entre l'arabe et le berbère, y joignant souvent des locutions françaises et des mots d'origine italienne ou espagnole.

Plus de 98 % de la population est musulmane¹, le reste étant constitué d'une minorité de chrétiens et de juifs que la Tunisie comptait en grand nombre jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale et dont on ne compte plus aujourd'hui que les édifices religieux.

¹Source : *Institut national de la statistique* – Tunisie. Récupéré le 5 mars 2013 de < <http://www.ins.nat.tn/indexfr.php> >.

Cependant, un héritage culturel subsiste. Pour ne prendre que l'exemple de la culture juive, nous retrouvons non seulement plusieurs plats juifs dans la cuisine tunisienne, mais aussi quelques coutumes typiques de la culture juive. C'est ainsi que dans certaines régions en Tunisie, le deuil est encore vécu selon la tradition juive. Les jours suivant l'enterrement, les amis et la famille s'occupent de ramener de la nourriture pour la famille du défunt qui ne sort qu'en cas de nécessité et ne fait pas la cuisine. Il en est de même pour certaines pratiques quotidiennes ou liées au mariage pour se préserver du « mauvais œil » ou le combattre.

Le mauvais œil est cette croyance répandue chez les musulmans tunisiens (une croyance héritée de leurs concitoyens juifs) selon laquelle, si l'on n'accroche pas un objet décoratif en forme de main ou de poisson sur la porte de sa maison, l'œil de l'envieux pourrait frapper, voire causer jusqu'à la mort de l'envié dans certains cas. Pour en protéger autrui, il est aussi important de toujours répéter « Dieu le bénisse ».

Ces coutumes relevant d'une grande complexité sont appelées pratiques rituelles. Il s'agit d'activités coutumières relatives à une communauté donnée. Qu'elles s'effectuent en public ou en privé, celles-ci contribuent à réaffirmer l'identité du groupe ou de la société concernée².

Ayant fait l'objet d'innombrables recherches, Les pratiques rituelles n'en demeuraient pas moins un centre d'intérêt pour bon nombre de chercheurs en sciences humaines, que ce soit en anthropologie, en sociologie ou en communication, pour ne nommer que celles-ci. Certains les considéraient désuets alors que d'autres, au contraire, croyaient à un regain des rites et rituels : ceux-ci déborderaient de partout, mais sous des formes différentes.

² Récupéré le 5 mars 2013 de < <http://www.unesco.org/culture/ich/?lg=fr&pg=00055> >.

Cela étant dit, la présente recherche ne s'inscrit pas dans une perspective qui tend à démontrer leur présence, de quelque manière que ce soit, mais aspire à apporter un éclairage nouveau sur l'un de ces rites, à savoir le rite sacrificiel. Afin de renforcer notre cadre théorique, nous avons pensé utile de nous référer à des connaissances antérieures sur le sujet. Nous avons, à cet effet, trouvé un nombre considérable d'écrits, à commencer par ceux de Marcel Mauss, Émile Durkheim, Victor Turner ou Arnold Van Gennep, sans qui une recherche sur les rites et rituels ne saurait être consistante. Cependant, pour la définition des différents thèmes que nous allons traiter, afin de nous assurer de l'acception de ces concepts aujourd'hui, nous avons préféré faire davantage appel à des auteurs contemporains.

1.2 État de la question

Dans le cadre de notre recherche, nous visons à développer la problématique des pratiques rituelles contemporaines.

N'ayant en aucun cas pour objectif de recenser ou de démontrer la présence de rituels dans la société contemporaine, notre travail de recherche prendra donc pour point de départ une comparaison entre des pratiques rituelles contemporaines et des pratiques classiques, trouvant son originalité dans le choix du rite. Ainsi, nous proposerons une relecture des rites contemporains en revisitant la notion de sacrifice. À cet effet, la littérature consultée à ce sujet nous a permis de dégager d'autres concepts donnant une nouvelle orientation à notre question de recherche, à savoir le sacré et la violence. Et c'est l'œuvre de René Girard qui place le sacré, la violence et le sacrifice au cœur même des rites.

Girard avance que « le sacré, c'est tout ce qui maîtrise l'homme d'autant plus sûrement que l'homme se croit plus capable de le maîtriser »³. Car c'est justement dans la sphère du sacré que l'homme exécutera le rite sacrificiel qui lui permettra d'empêcher la violence désordonnée. Et pour ce faire, il faudra passer par des rituels de purification (ceux-là précèdent le rite du sacrifice et parfois y succèdent au moment de son exécution).

La ligne de partage entre ce qui est tenu pour sacré et ce qui est tenu pour profane est fixée empiriquement. Elle s'appuie sur l'expérience à vivre et en dépend (non sur la théorie) et est appelée à se modifier au besoin, selon les besoins des personnes qui tendent à vivre le rite. Cependant, cette ligne de partage varie aussi selon les lieux et les époques, s'inscrivant dans le domaine du religieux autant que dans celui de la vie profane. Elle marque le temps (les saisons, les années, les cycles...) ainsi que les étapes de l'existence (que Van Gennep qualifie de rites de passage).

Ainsi, le rite contemporain ne se limiterait pas à l'espace/temps dans lequel il est accompli, mais serait chargé de symbolisme et renverrait à des réalités autres que celles vécues par les participants. Mais cette symbolique ne renverrait-elle pas justement à un passé lointain, celui des ancêtres ? Et les rites contemporains trouveraient-ils alors leur essence dans les rites archaïques ?

1.3 Objectifs de recherche

Notre recherche ne prétendant nullement être exhaustive ; nous avons donc, comme susmentionné, porté notre choix sur un rite en particulier : celui du sacrifice. Ainsi, après avoir défini les concepts clés liés à notre recherche (comme les rites, les rituels, le sacré, etc.), nous tâcherons d'approfondir la notion de sacrifice en puisant dans ses

³ Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Paris : Bernard Grasset, p. 51.

origines ainsi que le sens qui lui est traditionnellement attribué, et ce, avant de tenter d'en dégager les formes nouvelles, de ce que nous qualifions ici de rite sacrificiel contemporain. Puis, nous tâcherons de démontrer comment ces derniers trouvent leurs essences dans des rites archaïques à travers un ensemble de rituels qui témoignent de la pérennité du symbolique dans nos sociétés prétendument rationnelles. Car les pratiques rituelles renvoient toujours à autre chose.

Le rite « actualise, par sa mise en scène, des symboles qui expriment les dimensions les plus profondes de la condition humaine »⁴, affirme Denis Jeffrey. Les symboles renvoient à d'autres choses qui, souvent, ne sont pas palpables. L'emblème du drapeau national en est le parfait exemple. Chargé de sens, il renvoie à la patrie, cette « autre chose » sacrée dont la valeur symbolique est incontestable. Des hommes vont en guerre, tuent d'autres hommes, se sacrifient pour leur patrie, et c'est ainsi qu'on les acclamera et qu'on les qualifiera de patriotes.

Certains auteurs, dont Michel Despland, ont d'ailleurs étudié la question du soldat tombé en guerre qui devient héros, ayant fait don de sa vie, l'ultime sacrifice pour la survie de la communauté « en affrontant dans des combats à mort les humains qui menacent la vie telle que le groupe veut la vivre », pour reprendre les mots mêmes de l'auteur⁵.

À partir de cette assertion, pouvons-nous étudier l'éventualité d'un lien entre cet acte de sacrifice ultime pour la survie de la communauté et le djihad ?

De ce fait, le djihad peut-il être considéré comme un rite sacrificiel pour la survie d'une communauté donnée ?

⁴ Jeffrey, Denis (2003), *Éloge des rituels*, Québec : Presses de l'Université Laval, p. 5.

⁵ Despland, Michel (2009), *Le recul du sacrifice*, Québec : Presses de l'Université Laval, p. 6.

Le Djihad, qui « correspond en effet à la mobilisation guerrière de la communauté musulmane [...] »⁶, peut-il de ce fait être légitimé à l'instar du patriotisme ? Ainsi, notre objectif de recherche vise à comprendre le point de vue des djihadistes, la manière dont ceux-ci perçoivent le djihad, l'interprètent et le légitiment, ainsi que les raisons qui les pousseraient à faire don de leurs propres vies. Nous tenterons également de cerner les rituels qui les forment au cours du rite de passage d'un statut donné (dans la société civile à laquelle ils appartiennent) au statut de djihadiste dans le cercle des fidèles (de la communauté musulmane). Il s'agira :

- De considérer l'aspect symbolique du djihad à travers ses origines, ses interprétations et ses combats.
- De dégager le rite du sacrifice dans le djihad.
- De relever les rituels auxquels le djihadiste s'adonne pour parvenir au djihad.
- Et enfin d'analyser le discours dans la pensée djihadiste.

1.4 Question et hypothèses centrales

Notre question de recherche s'inscrit dans un contexte où le djihad ne se concevrait pas uniquement comme une guerre de religion, mais principalement comme un rite sacrificiel : un rite par lequel, l'homme renonce volontairement à la vie pour sauver le reste de la communauté à laquelle il appartient dans le cas où celle-ci serait menacée.

C'est dans cette optique que nous tenterons de répondre à la question centrale :

Comment le djihad trouve-t-il sa légitimité en tant que rite sacrificiel auprès des djihadistes tunisiens ?

⁶ Filiu, Jean-Pierre (2006), *Les frontières du jihad*, France : Librairie Arthème Fayard, p. 9.

Et notre hypothèse centrale est la suivante :

Le sens et les significations que donnent les soldats d'Allah au djihad sont ceux d'un État-nation appelé « Oumma ».

1.5 Questions et hypothèses sectorielles

Comment le discours, dans la pensée djihadiste, se traduit-il dans la vie de ses partisans (ou adeptes) ?

Et plus précisément, à travers quels rituels se traduit-il ?

Y a-t-il des rites autres que le djihad légitime auxquels les djihadistes s'adonnent ?

Avant d'entamer notre cadre théorique, précisons que notre choix s'est porté sur les djihadistes tunisiens, car étant nous-même d'origine tunisienne, nous voulions comprendre ce phénomène encore nouveau (pour les tunisiens) qui a éclaté depuis la révolution du Jasmin en 2011. Révolution menée par le peuple pour chasser son président Zine El Abidine Ben Ali du pouvoir au nom de la dignité et de la justice, renversement suite auquel un parti islamiste a fait son entrée sur la scène politique et a emporté les élections, scindant ainsi le peuple entre pro-islamistes et leurs opposants.

CHAPITRE II

CADRE THÉORIQUE

La ritualité a fait couler beaucoup d'encre dans le domaine des sciences humaines. De la sociologie à la psychologie en passant par l'anthropologie, l'ethnologie et les sciences des religions, pour ne citer que ces sciences-là, les écrits affluaient de toute part vers la fin du XIX^e siècle. Idem pour les définitions qu'on leur attribuait. Dans le cadre de notre recherche, nous nous intéresserons particulièrement aux définitions qui concernent le rite du sacrifice ainsi qu'aux notions et concepts adjacents, avant de nous intéresser aux concepts du nationalisme et du djihad.

2.1 La ritualité

2.1.1 Le rite

Les rites et rituels, du fait de leur sens polysémique, ne peuvent être clairement définis : chaque auteur propose sa propre définition, selon son champ de prédilection, étant donné leur présence dans différents domaines des sciences humaines. Tantôt le terme est utilisé en ethnologie et en anthropologie, tantôt il est utilisé en sociologie et en théologie. C'est d'ailleurs ce que soutient Marc Augé dans *L'Anthropologie* : « les rites ne se laissent classer entièrement du côté du religieux, ni du social, ni du psychologique, ni de l'esthétique ; ils empruntent tous ces domaines, ce qui explique sans doute leur extraordinaire pouvoir de séduction »⁷.

⁷ Augé, Marc (2009), *L'Anthropologie*, Paris : Presses universitaires de France, p. 58.

Quant à la différence entre rites et rituels, celle-ci demeure assez floue. Plusieurs auteurs ayant traité le sujet parlent de pratiques rituelles, empruntant tantôt le terme « rite », tantôt celui de « rituel » (à l'instar de Martine Segalen qui les considère comme synonymes⁸).

En ce qui concerne la présente recherche, nous avons opté pour la distinction établie par le Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie selon laquelle les rites seraient « des créations culturelles particulièrement élaborées exigeant l'articulation d'actes, de paroles et de représentations de très nombreuses personnes, au long des générations »⁹. Le rite s'insérant dans les fêtes, célébrations ou cérémonies en constituerait le « temps fort autour duquel s'organise l'ensemble du déploiement cérémonial, qui peut alors être qualifié de rituel »¹⁰. En somme, le rituel serait l'outil à travers lequel se manifeste le rite.

2.1.2 Le rituel

Tenant compte de la distinction précédemment établie (par Bonté et Izard), le rituel se caractérise par un ensemble d'actions symboliques qui déterminent des conduites individuelles ou collectives à caractère répétitif, pour peu qu'elles soient fortement codifiées et institutionnalisées. Car toute action répétitive n'est pas rituelle.

Ce qui confère un caractère rituel à une action, c'est le fait qu'elle renvoie à un sens latent autre que celui de l'expérience vécue. Ainsi, fondés sur une adhésion mentale dont les participants n'ont éventuellement pas conscience, les rituels font appel dans

⁸ Segalen, Martine (2009), *Rites et rituels contemporains*, Paris : Armand Colin, p. 25.

⁹ Bonté, Pierre et Izard, Michel (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses universitaires de France, p. 630.

¹⁰ *Ibidem*.

leurs réalisations à des emblèmes et des objets à fortes charges symboliques¹¹, affirme D. Jeffrey.

À ce sujet, la vie humaine déborde de rites et rituels dont l'objectif commun n'est autre que la cohésion sociale.

Ainsi, Émile Durkheim s'attachait à démontrer le lien entre les religions et les structures sociales (dont l'objectif n'est autre que la cohésion sociale) en démontrant tout d'abord l'inexistence du profane sans le sacré ou de l'impur sans le pur¹², dont la ligne de partage ne serait autre (comme mentionné ci-haut) que les rituels. Son disciple et neveu Marcel Mauss est lui aussi inspiré par le caractère religieux du rite et évoque les notions de sacré et de sacrifice que nous développerons ultérieurement.

2.1.3 Les différents rites

Les rites de passage

Pour sa part, Arnold Van Gennep s'est beaucoup intéressé aux rites de passage¹³. C'est en examinant de près différentes manifestations concernant l'individu et en lien avec son cycle biologique, le groupe auquel il se réfère et/ou se rapportant au passage du temps (et cycle des saisons) que Van Gennep découvre un schéma formel auquel appartiendraient bon nombre de manifestations propres à des communautés différentes à différents moments de leurs civilisations, ayant toutes le même scénario (théâtralement dramatique) et impliquant un commencement, un milieu et une fin.

¹¹ Jeffrey, op. cit., p. 11.

¹² Émile Durkheim, cité dans Segalen, op. cit., p. 16.

¹³ Van Gennep, Arnold (1909) (1981), op. cit., p. 150.

Pour Van Gennep, il y a toujours une transition d'un stade ou d'une étape à une autre, mais aussi d'un statut social à un autre¹⁴. Ainsi, au cours de cette transition, il observe trois stades, c'est-à-dire la séparation, la marge et l'agrégation, et ce, durant tout le cycle biologique de l'individu, de la naissance jusqu'à la mort. Le mariage, par exemple, est une transition d'un statut à un autre, celui de célibataire à marié, mais qui renvoie symboliquement aussi à un autre changement de statut (biologique, dirons-nous) qui s'opère lorsqu'un enfant devient adolescent, puis adulte.

Ce changement de statut implique trois stades : séparation, marge (appelé aussi stade liminaire) et agrégation. Les fiançailles peuvent être ici considérées comme étant le stade liminaire, étant donné qu'elles représentent un stade intermédiaire entre l'état de célibataire à celui de marié¹⁵. Aussi, au cours de ses recherches, en observant l'individu dans différents moments de son existence, Van Gennep retrouve les rites de passage dans la relation de l'individu avec le sacré.

Le sacré et le profane étant deux mondes différents et contradictoires, il aurait fallu protéger celui du sacré par des rituels permettant la purification de l'individu avant de lui permettre l'accès à la sphère du sacré, suivi d'un retour au profane (monde auquel appartient l'individu).

Lors de certaines manifestations religieuses, l'individu connaît aussi les trois phases de séparation, marge et réintégration dans la vie normale avec un nouveau statut. Il s'agit du rite d'initiation.

¹⁴ Van Gennep, cité dans Segalen, op. cit., p. 34.

¹⁵ Van Gennep, op. cit., p. 166.

Les rites d'initiation

Inextricablement liée au rite de passage, l'initiation est une sorte de pont symbolique qui a pour objectif de faire passer les individus d'une position sociale à une autre. Le rite initiatique sépare l'individu de son environnement social actuel pour l'associer à un nouveau groupe plus restreint (celui des fidèles dans le domaine religieux, exemple que nous développerons ultérieurement) engendrant un changement radical de son statut social.

À l'instar des rites de passage, le rite initiatique comprend trois phases : préliminaire, liminaire et post-liminaire. La première phase a pour vocation de purifier l'individu et de le préparer à la mort rituelle, une mort symbolique durant laquelle le novice renonce définitivement à son ancienne vie pour ensuite, dans une troisième et dernière phase, renaître sous un nouveau statut social, plus élevé affirment R. Azria et D. Hervieu-Léger¹⁶.

Tandis que le rite de passage se rapporte au cycle biologique de l'individu ou marque le passage du temps dans une communauté donnée dans le but de structurer les étapes de la vie sur un plan individuel (et notamment assurer la cohésion sociale sur le plan collectif), le rite initiatique, pour sa part, s'opère suite à un choix personnel pour détacher l'individu du groupe originel auquel il se réfère et le lier à un groupe plus restreint affirment encore les auteurs, en ajoutant qu'« il ne s'agit pas de valider un changement survenu hors du rituel, mais bien de l'instituer par le rite initiatique ».¹⁷

¹⁶ Azria, R. et Hervieu-Léger, D. (dir.) (2010), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, p. 542-548.

¹⁷ *Ibidem*, p. 542.

Les rites de sacrifice

Étant le rite autour duquel se mobilise la présente recherche, nous le traiterons ultérieurement et de manière profonde dans la partie qui y est dédiée. Néanmoins, ce qu'il faut retenir des rites sacrificiels, c'est qu'ils ont pour objectif de permettre à l'homme de maîtriser le mal, en le réconciliant avec l'être suprême qui en serait à l'origine.

Les rites sacrificiels ont aussi la capacité de libérer les angoisses et d'évacuer la violence, permettant ainsi d'éviter les conflits.

Pour revenir à la ritualité, Mary Douglas (1921-2007), anthropologue britannique connue pour son intérêt pour l'anthropologie des religions (et les travaux de Durkheim), considère pour sa part qu'on ne pourrait concevoir une société sans ritualité. « Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme », affirme Mary Douglas dans *De la souillure*, avant d'ajouter :

« Les rites sociaux créent une réalité qui, sans eux, ne serait rien. On peut dire sans exagération que le rite est plus important pour la société que les mots pour la pensée. Car on peut toujours savoir quelque chose et ne trouver qu'après les mots pour exprimer ce que l'on sait. Mais il n'y a pas de rapports sociaux sans actes symboliques »¹⁸.

L'outil à travers lequel se manifeste le rite est appelé rituel.

2.1.4 La fonction des rites

La pratique rituelle, comme le souligne Pascal Lardellier, permet l'expression cathartique d'un besoin le faisant passer du psychique au social. « Le rite serait en quelque sorte un pont symbolique jeté entre des peurs archétypiques et leurs

¹⁸ Mary Douglas citée dans Segalen, op. cit., p. 24.

représentations socialement objectivées en des pratiques mises en scène, jouées et de ce fait symbolisées »¹⁹, explique l'auteur.

Le rite intervient comme thérapie sociale pour libérer la peur, canaliser la violence et redonner confiance. Il procure le calme et permet de maîtriser les émotions²⁰. Le rite ordonne le désordre, donne du sens à l'incompréhensible et des raisons d'être à l'accidentel, et son efficacité réside dans l'acte de croire à son effet.

C'est son côté mystérieux et magique, du fait qu'il provient de forces spéciales, qui lui confère toute sa puissance. Ainsi, étant donné son efficience, le groupe se voit dans le besoin de perpétuer le rituel afin de repousser le mal et de s'attirer les faveurs de cette puissance qui en serait à l'origine. Ce qui assure au rite sa pérennité et sa continuité à travers le temps. En effet, les rites se transmettent d'une génération à l'autre et servent de mémoire collective, garantissant la pérennité de la culture de la société qui les pratique.

Selon Augé, « Les rites sont envisagés comme des vecteurs d'information ou comme l'expression d'une vision du monde »²¹ ; ils renseignent sur la culture d'un peuple donné, sur sa perception du monde, ses valeurs et ses idéaux, et permettent de les transmettre aux générations futures.

Le rite a plusieurs autres raisons d'être. Sa fonction principale, selon Émile Durkheim, serait d'assurer la cohésion sociale. Le rituel permet de canaliser les émotions et d'atténuer la tristesse et la souffrance, par exemple dans les cérémonies de deuil.

¹⁹ Lardellier, Pascal (2003), *Théorie du lien rituel, anthropologie et communication*, Paris : L'Harmattan, p. 65.

²⁰ Jeffrey, op. cit., p. 29-33.

²¹ Augé, op. cit., p. 56.

Les rites de passage comportent aussi cette fonction. Au cours des cérémonies érigées à cet effet, l'individu se défait de son statut actuel et se voit gratifié d'un nouveau rang au sein du groupe. En somme, ce qu'il faut retenir du rite, c'est qu'il donne à vivre des symboles qui ont du sens pour une collectivité donnée. Ils affèrent à des moments existentiels qui rappellent à l'homme son identité, sa condition humaine et les conduites à adopter à l'égard des forces qui le débordent.

Cependant, les rites ne sont pas seulement d'ordre religieux et n'agissent pas uniquement sur le psychique. Ils sont performatifs et agissent sur toute la sphère du social. « Le rite, pour plusieurs personnes, n'apparaît pas comme un impératif moral, social ou religieux, mais plutôt comme une stratégie existentielle »²², souligne Jeffrey.

Enfin, ce que les rites ne sont pas, c'est une série de paroles et de gestes rigides et anodins. Ce qui confère un sens rituel à des objets, des gestes ou des actions, c'est que ceux-ci sont détournés de leurs fonctions initiales et renvoient toujours à autre chose, à un passé lointain, un vécu chargé de sens. Il n'y aurait de rites que lorsqu'il y a symboles.

2.2 Le symbole

Originellement, un symbole désignait des objets ou des signes qui renvoyaient à d'autres objets, à des activités ou à des personnes n'ayant pas de rapports précis entre eux, voire pas de rapport du tout. Ainsi, un objet ou un phénomène est qualifié de symbolique lorsque celui-ci, bien qu'étant réel, n'a pas de valeur en soi, mais en tant que signe d'autre chose. Le drapeau national, susmentionné, en est le parfait exemple. Il s'agit d'un simple bout de tissu qui n'a pas d'importance pour lui-même, mais dont le symbole renvoie à une patrie, une société dont les membres partagent des principes, des valeurs et un mode de vie, et qui seraient prêts à se sacrifier pour défendre ce « bout de

²² Jeffrey, op. cit., p. 220.

tissu ». Cependant, pour que ces symboles soient fonctionnels et efficaces, selon Edward Sapir :

« Il faut, en outre, y rattacher des systèmes de référence hautement élaborés comme la parole, le langage écrit et l'écriture mathématique, car les sons et les signes qu'on y utilise n'ont pas de sens en soi, mais seulement pour qui sait les interpréter en fonction de ce qu'ils représentent »²³.

Edward Sapir distingue deux types de symboles : le symbole de référence et le symbole de condensation. Le premier comprend, entre autres, la langue, l'écriture et tous les symboles de condensation dénudés de sens. Les symboles de référence remontent à des symboles pétris d'affectivité qui, peu à peu, se sont défaits de leur charge affective et sont devenus objets de référence. Le symbole de condensation, pour sa part, est « une forme très ramassée de conduite substitutive »²⁴ qui permet de libérer immédiatement, consciemment ou inconsciemment, une tension affective.

Ainsi, à l'instar de l'emblème national, certains symboles de référence « prennent facilement l'allure de rites affectifs et revêtent soudain pour l'individu et pour la société une importance considérable en tant que formes substitutives de l'expression affective »²⁵. Ces symboles chargés d'affectivité sont très puissants et peuvent être dangereux, surtout qu'ils se rationalisent sous forme de simples références et s'attaquent à l'inconscient. En effet, la société est particulièrement sujette à l'influence des symboles, surtout lorsque ceux-ci touchent aux domaines du sacré, riches en affectivité, notamment la politique et la religion.

En somme, le symbole renvoie à des choses qui existent dans notre conscient ou notre inconscient, et que l'on ne saurait exprimer. L'être humain a besoin de représenter

²³ Sapir, Edward (1967), *Anthropologie*, Paris : Éditions de Minuit, p. 49.

²⁴ *Ibidem*, p. 50.

²⁵ *Ibidem*.

l'invisible, l'insaisissable, de matérialiser et de concevoir les phénomènes qui lui échappent. Il exprime en images ce qu'il ne saurait décrire avec des mots.

« C'est ainsi que l'individu et la société, dans un ballet ininterrompu de gestes symboliques, bâtissent la pyramide qu'on appelle la civilisation. C'est une construction dont peu de pierres reposent à même le sol »²⁶.

2.3 Le sacré

L'homme s'est constamment posé des questions sur sa condition humaine, la vie, la mort. Et il a toujours eu peur d'affronter sa finitude et sa solitude dans l'univers. Pour juguler ses peurs et atteindre l'état d'épanouissement auquel il aspirait et ne pouvait parvenir seul, l'homme archaïque s'est vu contraint de croire à une force supérieure (et généralement invisible) qui transcende le monde et qui serait à son origine. Seulement, pour s'attirer ses faveurs ou attiser sa colère – voir plus haut sur la fonction des rites –, il faut passer du monde profane (celui de la quotidienneté dans laquelle nous vivons) au monde sacré (l'espace dans lequel évoluerait la divinité). Cependant, dans chaque expérience religieuse, la frontière entre ce qui est tenu pour sacré et ce qui est tenu pour profane est fixée empiriquement.

Pour franchir le passage entre le profane et le sacré, il faut accomplir un rite. Il s'agit généralement d'un rite de purification, une façon de rompre avec le profane (considéré comme impur) pour entrer dans la sphère du sacré, celui-ci, par opposition, étant considéré comme pur. Par ailleurs, le concept de sacré ne s'applique pas uniquement aux sociétés traditionnelles et au champ du religieux. Même, les sociétés les plus rationnelles, qui prétendent s'être défaites du religieux, conservent, ancrée en elles, la notion de sacré. Comme l'affirment Hubert et Mauss :

²⁶ Sapir, op. cit., p. 54.

« Si les dieux, chacun à leur heure, sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre »²⁷.

Girard, pour sa part, associe violence et sacré, et va jusqu'à affirmer que la violence est au cœur du sacré. Pour lui, la violence est l'expression d'une insatisfaction, d'un besoin individuel qui, non maîtrisé, se propage et devient collectif. La violence serait donc nécessaire pour résoudre les conflits et apaiser les tensions inhérentes à l'appel aux rites sacrificiels. « C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré »²⁸, affirme l'auteur, car c'est à travers la violence que l'on résout le problème de la violence.

Tel est donc le pouvoir du rite : le rite exhorte une certaine forme de violence, puisque celle-ci serait considérée comme étant bonne et nécessaire à la cohésion sociale, alors que d'autre part, le rite est dénoncé lorsque la violence s'avère mauvaise et associée à la mauvaise réciprocité.

2.4 Le sacrifice

Traditionnellement, le sacrifice désigne le rite par lequel l'homme renonce volontairement à un bien dans le but de se concilier ou de se réconcilier avec l'être suprême dont il craint la colère et espère s'attirer les faveurs. Ce bien pourrait être un objet ou un être vivant (humain, animal, voire un végétal dans certaines traditions²⁹) dont la destruction ou la mise à mort rituelle tenterait de faire perdurer l'ordre cosmique dans un univers souvent imaginé chaotique et hostile à l'homme³⁰.

²⁷ Hubert, H. et M. Mauss (1909), *Mélanges d'histoire des religions*, Paris : F. Alcan. Source : « Classique des sciences ». Récupéré le 10 mars 2013 de http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html ».

²⁸ Girard, (1972), op. cit., p. 51.

²⁹ Girard, René (2003), *Le sacrifice*, Paris : Bibliothèque nationale de France, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

2.4.1 Le sacrifice originel

Le mythe du premier sacrifice engendrant le premier meurtre n'est pas propre aux trois religions monothéistes. Nous retrouvons le mythe des frères rivaux dans plusieurs religions et mythes : Caïn et Abel (connus sous d'autres prénoms comme Osiris et Seth dans la mythologie égyptienne), ou les frères Shun et Yao dans la mythologie chinoise.

Caïn, le fils aîné d'Adam et Ève, est considéré dans les trois religions monothéistes comme étant le premier à avoir commis le péché originel : un meurtre sur la personne de son frère cadet Abel et dont la cause ne serait autre que la rivalité. Caïn, l'aîné, cultive la terre et fait offrande de ses fruits, pendant qu'Abel garde le troupeau en offrant également les premiers-nés à Dieu qui le regarde, lui et son offrande, avec faveur, mais non celle de son aîné. Dieu aurait aimé mieux l'offrande d'Abel, car elle était constituée des « prémices de ses bêtes et leur graisse »³¹, alors que Caïn, pour sa part, n'aurait pas offert à Dieu les meilleurs fruits de la terre. Jaloux, Caïn se jette sur son frère et commet le péché originel³².

Nous retrouvons cette version du sacrifice dans les trois religions monothéistes. Cependant, un détail diffère dans la version de la religion musulmane. Celle-ci affirme que l'offrande avait été originellement sollicitée pour mettre fin au conflit engendré par le désir mimétique, celui de Caïn et d'Abel pour une de leurs sœurs, alors que celle-ci, selon un ordre de mariage préétabli, était promise à Abel. Toutefois, ce meurtre n'a pas mis fin aux sacrifices. Le devoir premier donné à entendre tout au long de la Bible stipulant que Dieu doit être le premier sujet de nos pensées, l'obligation de lui faire offrande de tout ce qui est meilleur s'illustre dans les trois religions monothéistes.

³¹ Dans *La Genèse* (4,4).

³² Girard, René (2004), *Les origines de la culture*, Suisse : Desclée de Brouwer, p. 73-75.

2.4.2 Le sacrifice dans les religions juive et musulmane

Selon les deux religions, le sacrifice s'incarne dans celui d'Abraham, à quelques détails près. Selon les juifs, il s'agirait de la ligature d'Isaac sans qu'il y ait sacrifice, alors que la religion musulmane, pour sa part, affirme qu'il s'agissait d'Ismaël.

Le sacrifice interrompu d'Isaac (ou d'Ismaël) commémore l'abandon du sacrifice humain en lui substituant un bélier, animal précieux et de grand prix, car utile et reproducteur. On sacrifie donc une source d'avoirs monétaires dans une civilisation où le numéraire est rare, mais aussi un animal des plus doux et des plus innocents. « On choisissait dans l'espèce animale les victimes les plus humaines »³³, affirmait Girard, parce qu'elles étaient plus en lien avec l'homme par leur instinct et leurs habitudes.

Cela dit, pour en revenir au devoir premier donné à entendre dans les trois livres saints, lequel stipule que Dieu doit être le premier sujet de nos pensées, nous devrions donc lui accorder tout ce qui est prééminent, meilleur. Les religions juive et musulmane s'accordent sur le fait qu'Ismaël est le premier enfant d'Abraham et d'Agar, la servante de Sarah (sa seule et légitime épouse qui, jusque-là, ne pouvait avoir d'enfants).

Aussi, dans la Bible, il est convenu que Dieu, en s'adressant à Abraham, lui ordonna le sacrifice de son unique enfant, ce qui peut laisser à entendre que c'était avant la naissance d'Isaac et qu'il s'agissait donc d'Ismaël, son premier et jusque-là unique enfant. Sauf que dans la religion juive, étant donné l'illégitimité d'Ismaël, Isaac est considéré comme étant le seul héritier d'Abraham, son seul fils légitime et donc l'unique. D'où le point de divergence entre les deux religions, chacune voulant

³³ Girard, René (1972), op. cit., p. 12.

attribuer le sacrifice à son ancêtre, étant donné qu'Isaac est l'aïeul de Moïse, et Ismaël l'aïeul de Mahomet.

Enfin, il est important de signaler un dernier point. Lorsque Abraham s'apprêtait à immoler son propre fils, il n'était pas question de sacrifice rituel pour atténuer la colère de Dieu, ni pour s'attirer ses faveurs, ou encore moins pour apaiser la violence au sein de la communauté. Conscient qu'il doit tout à Dieu, Abraham le fait par pure soumission. « Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris, que son nom soit béni »³⁴.

Le sacrifice du bélier visait uniquement l'abolition de la pratique du sacrifice humain, attestée alors au Proche-Orient³⁵. Cependant, une nouvelle loi s'instaure, celle qui exige la substitution de l'animal à l'humain, laquelle loi deviendra par la suite rituelle et se prolongera au fil des générations pour justement atténuer la violence au sein de la communauté.

2.4.3 Le sacrifice dans la religion chrétienne

Dans les trois religions monothéistes, Dieu est imaginé comme étant indépendant de son œuvre, transcendant à elle, infini et insaisissable. C'est pourquoi il faudra une victime vouée à la mort injustement, donc innocente, car c'est à ce moment-là que sa douleur prendra une valeur infinie. À juste titre, selon la religion chrétienne, qui mieux que le Christ pourrait incarner cette victime, ce bouc émissaire, si ce n'est le Christ lui-même ? Ainsi, en sacrifiant Jésus, le christianisme s'inscrit dans le mythe du fils lui aussi unique, au titre le plus honorable.

³⁴ Dans *Job* (1,21).

³⁵ Despland, op. cit., p. 221.

Le sacrifice de Jésus est l'incarnation même de l'obéissance au père. Il est ce que Dieu a de plus précieux, son Fils bien-aimé, l'homme parfait et le joyau de la création tout entière. En somme, le Fils bien-aimé est la seule victime assez pure et précieuse pour contrebalancer les rigueurs de la justice divine et représenter l'ensemble des créatures. La décision du Père de donner au monde son unique Fils (qui devra accepter les souffrances physiques et spirituelles que la perversité des hommes lui infligera) devait mettre fin à tous les sacrifices.

2.4.4 Le sacrifice moderne

Loin de mettre fin au sacrifice, l'acte du Christ sacrifié n'a fait que transformer celui-là. Depuis, la notion de sacrifice a connu des mutations à travers les époques, et elle désigne à présent un renoncement volontaire de la part de l'individu. L'objet du sacrifice a, lui aussi, évolué : ce ne sont plus des choses qui sont sacrifiées, mais la matière même de la vie, la façon de la vivre ; on renonce aux désirs, aux passions, à la colère, jusqu'à renoncer à sa propre vie. La modernité n'a donc pas fait disparaître le sacrifice, elle l'a tout bonnement sécularisé.

Cela étant dit, la sécularisation du sacrifice ne le détourne nullement de ses principes et ne lui enlève rien de son caractère sacré. Les raisons pour lesquelles le sacrifice est accompli sont toujours les mêmes. Elles tournent toujours autour d'un équilibre à maintenir, la vie humaine individuelle ou collective étant toujours fragile et le plus souvent menacée. Ainsi, il y aurait toujours une force supérieure transcendante qui domine l'homme et exige de lui des sacrifices, qu'il s'agisse de dieux sauvages, d'un dieu vengeur, ou de l'État moderne. Car les dieux, jadis seules puissances à être reconnues comme telles, se sont vus contraints d'élargir le bouclier du sacré pour y inclure d'autres choses sacrées, par exemple la patrie.

Le sacrifice vise à instaurer un commencement ou un recommencement dans le temps, et il est primordial dans l'instauration et la légitimation de l'ordre humain et tend à donner un sens à l'existence humaine. Ainsi, le sacrifice effectué par Abel et Caïn, celui d'Abraham, ou encore le consentement du Christ et tout autre religieux sacrificateur instaure un nouvel ordre cosmique, une nouvelle alliance avec Dieu.

Relevant d'un haut niveau de ritualisation (donc de civilisation), le sacrifice assure la cohésion sociale devant le danger imminent qui guette l'existence humaine quant aux forces qui la dépassent.

Enfin, le rite du sacrifice est cet acte paradoxal par lequel le groupe consent à sacrifier un des siens, ou par lequel l'individu consent à se sacrifier lui-même pour préserver le groupe. Ces membres sacrifiés sont appelés aujourd'hui « héros » étant donné le sacrifice qu'ils sont prêts à accomplir pour la survie de leur communauté, de leur nation.

2.5 Le nationalisme

Étymologiquement, le nationalisme servait au Moyen-Âge à désigner un groupe d'hommes d'origine commune. Il servait généralement à désigner les Berbères, connus pour migrer longtemps avant de s'établir quelque part. Sauf que l'origine commune fut, au fil du temps, négligée au gré des métissages entre les peuples, pour qu'à la fin, la terre partagée détermine le lien social entre ses habitants, peu importe leurs origines³⁶. Cependant, la nation (*natio*, en latin dont l'origine est *nascere* : naître) avait un sens culturel et ethnique, nullement politique à l'époque.

³⁶ Source : *Encyclopédie Universalis*. Récupéré le 4 avril 2013 de
 < <http://www.universalis.fr/encyclopedie/nation-l-idee-de-nation/1-apparition-de-l-idee-de-nation/> >.

Et c'est ainsi que pour tisser et renforcer ce lien (social) entre groupes n'ayant à priori rien en commun, il fallait faire appel à l'imaginaire national. Tels étaient les débuts d'un nouveau monde imaginé.

2.6 L'imaginaire national

Selon Anderson, la nation est « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine »³⁷. Elle est imaginaire, car la majorité de ses membres ne se connaissent et ne se connaîtront jamais, quoiqu'ils aient conscience de leurs existences et de leur communion.

L'imaginaire national, c'est aussi la mémoire collective qui distingue ses membres. Les citoyens d'une société font le choix de se souvenir de certains épisodes de leur histoire qui les rattachent à leur origine ou de certaines guerres et batailles qui leur rappellent leur identité, tout comme ils décident de l'oubli national, souvent des incidents jugés douloureux (ou indécents).

La nation est imaginaire, car même dans la plus petite des nations, ses membres ne peuvent aspirer à connaître tous leurs concitoyens. Elle est imaginée comme limitée, car la plus grande des nations comporte des frontières qui se révèlent être finies. La nation aspire, certes, à s'étendre, mais contrairement aux religions, elle ne rêve pas de s'élargir afin d'y englober tous les humains de la Terre. La nation est imaginée souveraine, car elle est apparue au Siècle des Lumières, le siècle de la Révolution où l'on réclamait la liberté et la souveraineté du peuple, et non celle des dynasties que seule la religion (dont on se détournait également) légitimait.

³⁷ Anderson, Benedict (1996), *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, p. 19.

Enfin, la nation est imaginée comme une communauté, car indépendamment du capitalisme, de l'exploitation, de toutes les inégalités sociales que ses membres subissent, ceux-ci la pensent comme une fraternité, la relation qui les unit étant horizontale. C'est cette fraternité entre membres qui ne se connaissent pas qui, depuis plus de deux siècles maintenant, pousse des millions de gens à faire don de leur propre vie pour la survie de la nation.

Nous retrouvons notamment la question de la pratique et de l'idéologie de la guerre, ainsi que du sacrifice ultime dans d'autres idéologies comme l'islam, celui-ci prônant l'Oumma : la nation islamique.

2.7 La nation Oumma

Étymologiquement, le mot « Oumma » viendrait de « oumm », ce qui signifie « mère »³⁸ en arabe. Il s'agit de l'Oummat Al-Nabi, la communauté du Prophète Mahomet. Ce terme est employé pour désigner la communauté islamique comme étant la nation mère, celle qui engloberait tous les musulmans de la Terre. En effet, contrairement aux autres nations, la nation Oumma aspire à s'étendre jusqu'à contenir tous les musulmans, peu importe leurs origines, leurs langues ou leurs nationalités.

Historiquement, la nation Oumma était dirigée par un calife (en langue arabe, désigne littéralement lieutenant ou représentant) ou un imam (dans un contexte politique, gouverneur qui dirige la communauté, et en contexte non religieux, pour diriger la prière et ce, même si diriger la communauté lui revient aussi de droit) qui gouvernait selon la charia, c'est-à-dire selon les lois divines du Coran³⁹. Et géographiquement, l'Oumma est aussi appelée « Dar Al-Islam » (le monde de l'islam), en opposition au

³⁸ Gardet, Louis (2002), *L'islam, religion et communauté*, Paris : Desclée de Brouwer, p. 274.

³⁹ Abul-Fadl, Mona (2008), *Oumma, la communauté charismatique*, Paris : IIIT, p. 18.

« Dar Al-Harb » (le monde de la guerre) et à distinguer du « Dar Al-Sulh » (le monde de la réconciliation)⁴⁰ constituée de monothéistes de confession juive ou chrétienne, soumis à la loi islamique et ayant signé un pacte avec la communauté musulmane leur permettant de cohabiter et de bénéficier de protection de cette dernière.

Pour que soit reconnue leur appartenance au « Dar Al-Islam », les croyants n'ont qu'à prononcer la shahada (la profession de foi islamique) : « J'atteste qu'il n'y a de dieu que Dieu et j'atteste que Mahomet est son Prophète ». Dans la Sourate 9, verset 10, le Coran insiste aussi sur le fait que « les musulmans sont seulement des frères ». « Innama » traduit en « seulement » (selon le commentateur du Coran al-Razi) implique donc que les musulmans ne sont frères qu'entre eux⁴¹. Cette notion de fraternité a un lien d'unicité propre aux musulmans dont le Coran (contenant la loi que Dieu veut pour l'humanité) et les hadiths (recensant les actes et paroles de Mahomet) dictent l'Oumma dans leurs obligations envers Dieu et la communauté.

Sur les obligations des musulmans envers la communauté, la loi divine demande de trancher entre les musulmans à travers des prescriptions et en appliquant des sanctions contre la délinquance, le crime ou la fornication, et en réparant les dommages causés contre ces derniers toujours en faveur de la communauté lorsqu'il s'agit d'un conflit entre un membre de l'Oumma et un mécréant⁴².

Quant aux obligations envers Dieu, elles impliquent ce que l'on nomme les cinq piliers de l'islam : la shahada, la prière (cinq prières par jour), l'aumône, le jeûne durant le mois du ramadan et le pèlerinage à La Mecque (une obligation pour tous ceux qui ont en les moyens). Mais les obligations envers Dieu imposent aussi de mener le djihad,

⁴⁰ Bonner, Michael (2004), *Le jihad, origines, interprétations, combats*, Paris : Têaaèdre, p. 116.

⁴¹ Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2007), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, p. 177.

⁴² *Ibidem*.

c'est-à-dire l'effort que tout musulman doit mener par les armes ou par la persuasion pour défendre et propager l'islam, pour promouvoir les lois de Dieu sur la Terre entière.

À propos du djihad, « Al-qa'idun » désigne ceux qui demeurent « assis » en ne prônant pas le djihad ou, pire encore – dans ce cas-là, ils se verront stigmatisés –, en ne protégeant pas l'Oumma contre ses ennemis. Enfin, on appelle « al-jihad al-asghar » (le petit djihad), par opposition au « djihad al-akbar » (le grand djihad), lequel consiste à combattre ses pulsions.

Pour mieux comprendre ces notions, il est nécessaire de se pencher davantage sur la question du djihad à travers entre autres ses origines, son évolution ou encore sa récompense.

2.8 Le sacrifice au cœur du djihad

2.8.1 La notion de djihad

Étymologiquement, les termes « djihad », « jihad » ou « gihâd » signifient « lutte » et « effort ». Littéralement, le terme « djihad » n'exprime pas, comme dans le sens commun, « guerre juste » ou « guerre sainte ». Ce n'est que lorsque le terme est mentionné dans le Coran (le « livre saint » des musulmans) et qu'il est suivi de l'expression « fi sabil Allah » (« dans le chemin de Dieu ») que le terme renvoie à la notion de « combat pour Dieu », les notions de combat (qitâl) ou de guerre (harb) étant sous-entendues malgré qu'elles ne soient pas explicitement exprimées. Cependant, le djihad dans le chemin de Dieu ne réfère pas uniquement au combat ; il a aussi été mentionné dans le Coran sous l'expression « al-djihad bi anfusikum » (« lutter avec votre âme »)⁴³.

⁴³ Bonner, op. cit., p. 19.

Pour certains théologiens musulmans, dont le docteur Muzammil Siddiqi (président de la Société islamique d'Amérique du Nord), « le djihad consiste à œuvrer de son mieux pour accomplir le bien »⁴⁴. C'est une lutte individuelle et sociale pour éradiquer l'injustice, l'oppression et le mal au sein de la société, et agir sur les plans tant spirituels qu'économique ou politique. Le djihad est donc essentiellement un combat que mène l'esprit en vue de préserver les valeurs de l'islam et qui suppose des sacrifices pour y parvenir. La religion musulmane étant pacifiste, le recours au djihad armé n'est envisagé qu'en dernier recours⁴⁵.

2.8.2 Les différents types de djihad

Dans la théologie classique, il existe trois types de jihad : le majeur, le moyen et le mineur.

2.8.2.1 Le djihad majeur⁴⁶

Le « jihad al-akbar » appelé aussi « djihad bil-nafs » (« djihad avec l'âme ») est individuel et désigne un renoncement volontaire de la part de l'individu aux désirs charnels et péchés qui peuvent l'éloigner de Dieu. À l'instar du sacrifice enseigné par le Christ, le jihad majeur sert ainsi à détourner le rite sacrificiel de son objet habituel. Ce ne sont plus des choses qui sont sacrifiées, mais la matière même de la vie, la façon de la vivre. On renonce aux désirs, aux passions, à la colère, jusqu'à renoncer à sa propre vie.

⁴⁴ Source : Islamophile – l'islam en français. Récupéré le 17 avril 2013 de
 < <http://www.islamophile.org/spip/Le-Jihad-sa-vraie-signification-et.html> >.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Bonner, op. cit., p. 24.

2.8.2.2 Le djihad moyen

Baptisé « djihad bil-yad », le djihad moyen désigne la défense de l'islam par des actes pacifiques et il opère sur les plans social et économique pour assurer une bonne situation familiale pour soi et pour le reste de la communauté en pratiquant la charité et en prenant soin des pauvres, des veuves et des orphelins⁴⁷.

2.8.2.3 Le jihad mineur : le sacrifice ultime

Réduit au titre de djihad mineur (« al djihad al-asghar »), il n'en demeure pas moins important ou exigeant moins d'effort. Il s'agit du sacrifice ultime que l'on nomme « djihad bis-sayf » (« djihad avec l'épée »), celui qui implique le recours aux armes pour la défense de la communauté musulmane lorsque celle-ci est attaquée par un ennemi.

Appelé aussi « qital fi sabil Allah » (« combat dans la voie de Dieu »), ce dernier comporte avant tout une connotation défensive. Cependant, comme dans toute guerre, la défense ne se limite pas à attendre passivement l'agression de l'ennemi, mais, comme le souligne Jacques Baud, « place l'action "offensive" dans un contexte stratégique défensif »⁴⁸.

Le djihad défensif

Selon la théologie classique, il n'est employé qu'en dernier recours pour protéger la foi de l'individu et ses biens, lorsque des moyens pacifiques comme le dialogue, les négociations et les traités échouent. C'est une obligation individuelle (fardh ayn) qui, lorsqu'une communauté musulmane est attaquée, concerne tous les musulmans (qui se

⁴⁷ Baud, Jacques (2009), *Djihad, l'asymétrie entre fanatisme et incompréhension*, Paris : Lavauzelle Graphic, p. 18.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 20.

doivent de la défendre) et qui implique leur participation à différentes échelles et manières : par les armes, s'ils le peuvent, sinon en finançant ce djihad s'ils en ont les moyens, et enfin, en dernière contribution, en priant pour son succès.

Le djihad offensif

Le djihad offensif serait, quant à lui, une obligation collective (*fardh kifaya*) que les musulmans sont appelés à assumer ensemble. Seuls le calife et son armée sont engagés dans ces conquêtes musulmanes (*foutouhat islemiya*). Les volontaires peuvent également s'y joindre, mais sans obligation aucune⁴⁹. Ces conquêtes sont justifiées par les théologiens fondamentalistes comme étant la suite de conquêtes historiques inaugurées par le Prophète. L'islam devant se répandre dans le monde, tous les êtres humains sont appelés à se convertir, même s'il faut lutter pour les soumettre et même si cela nécessite de sacrifier un grand nombre de la communauté (musulmane) en vue de l'expansion de la foi musulmane⁵⁰.

Paradoxalement, il est clairement cité dans le Coran que l'objectif (a priori) du djihad n'est pas offensif dans la mesure où il n'exprime pas la volonté d'imposer l'islam, mais uniquement de le défendre des agressions extérieures : « Si ton seigneur l'avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants ? »⁵¹. Enfin, pour mieux comprendre ce troisième type de djihad, nous devons puiser dans ses origines.

⁴⁹ Bourlard, Johan (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. de Paris, p. 19.

⁵⁰ *Ibidem*, 18.

⁵¹ Dans *Le Coran* (10, 99).

2.8.3 Les origines du djihad

Le djihad, dans le sens de combat, trouve son origine dans le livre saint, les hadiths (actes et paroles de Mahomet, Prophète des musulmans) et dans des faits historiques, à commencer par la sîra (la vie de Mahomet lui-même).

2.8.3.1 Le djihad dans le Coran

Le terme « djihad » a été mentionné quarante et une fois dans le Coran⁵², dans différents sens et contextes. Outre les six occurrences dans lesquelles il figure (en tant que « serments solennels » cinq fois et « trouver le nécessaire » une fois,) selon Mohammad Ali Amir-Moezzi (docteur en islamologie), nous retrouvons le terme « djihad » dix-neuf fois dans le sens de « mener combat pour Dieu » dans le sens général, dont une fois explicitement non violente (25,52), une autre incitant à faire pression contre les parents empêchant leurs enfants de se soumettre à la religion musulmane et les forçant à associer à Dieu une autre entité (29,8 et 31,15). Dans ce verset, le terme « Djihad » (plus exactement « jehedeka », c'est-à-dire « te forcent »), est employé pour désigner l'acte des parents et non celui des enfants qui, eux, doivent malgré tout bien les traiter, mais ne pas leur obéir lorsque ceux-là veulent les détourner de la volonté du Seigneur. Ensuite, on retrouve un troisième sens explicitement militaire, c'est-à-dire de mener combat en sacrifiant ses biens et sa personne :

« Les vrais croyants sont seulement ceux qui croient en Allah et en son messenger, qui par la suite ne doutent point et qui luttent avec leurs biens et leurs personnes dans le chemin d'Allah. Ceux-là sont les véridiques »⁵³.

Mener combat de ses biens et de sa personne fut mentionné six fois (9,41 ; 49,15 ; 9,88 ; 61,11 ; 44,81 ; 4,95), dont la dernière (4,95) par opposition aux non-combattants

⁵² Amir-Moezzi, op. cit., p. 374.

⁵³ *Le Coran* (49,15).

pour signifier que Dieu préfère les combattants, leur promet une meilleure récompense et les élève au-dessus des non-combattants. Dans le verset (9,39), le Coran condamnera carrément les musulmans qui ne vont pas au combat en les menaçant par un châtiment douloureux et de les remplacer par un autre peuple.

Enfin, dans les versets 9,73 et 66,9, le dernier sens (« mener combat contre les infidèles et les hypocrites ») s'énonce comme suit : « Ô Prophète, lutte contre les mécréants et les hypocrites, et sois rude avec eux ; l'Enfer sera leur refuge, et quelle mauvaise destination ! »⁵⁴. Toutefois, d'un autre côté, le Coran ne manquera pas de proscrire incontestablement la transgression. « Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs ! »⁵⁵

À la suite de ces versets, un lecteur non initié sera en proie à la confusion suite aux contradictions de certains versets tantôt proscrivant la violence, tantôt l'exhortant. Ce qu'il faut retenir de ces versets, c'est qu'ils ont été révélés à Mahomet soit avant un djihad défensif ou offensif pour exhorter la guerre, soit juste après pour justifier certaines actions entreprises par ses compagnons et lui.

Ainsi, la vie du Prophète et sa carrière prophétique (celle-ci aura duré environ vingt-deux ans) ont été scindées en deux grandes périodes durant lesquelles les versets coraniques et les dits de Mahomet changent de façon assez radicale, permettant au djihad une évolution incessante, allant du djihad spirituel (prêchant le bien à travers la parole) au djihad offensif et défensif (par l'épée).

⁵⁴ *Ibidem* (9, 73).

⁵⁵ *Ibidem* (2, 190).

2.8.3.2 Le djihad dans les hadiths

Les hadiths font état des actes, paroles et traditions attribués au Prophète Mahomet et dont certains, rapportés par ses femmes et amis, font aujourd'hui l'objet de lois et de règles de vie pour les musulmans.

Les principaux recueils de hadiths comprennent généralement une section ou un chapitre intitulé Livre du jihad⁵⁶. On y retrouve des hadiths portant sur le djihad défensif, mais également offensif, qui justifierait les foutouhat (conquêtes), par exemple lorsque le Prophète s'exprime ainsi : « La terre n'appartient qu'à Dieu et à son Envoyé ⁵⁷ », et « j'ai reçu commandement de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils témoignent : "nulle divinité en dehors d'Allah, et Mahomet est l'envoyé d'Allah" »⁵⁸.

Néanmoins, dans le cas du jihad offensif, il est généralement établi dans les hadiths qu'il faut d'abord convoquer l'ennemi et lui permettre de se convertir⁵⁹.

Les « gens du livre » (les monothéistes de confession juive ou chrétienne autorisés à conserver leur religion) seront pour leur part combattus jusqu'à ce qu'ils rendent hommage à l'islam en payant la jizya (une sorte d'impôt qui matérialise l'acceptation de la souveraineté des lois de l'islam) :

« Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messenger ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés »⁶⁰, stipule le Coran.

⁵⁶ Bonner, op. cit., p. 20.

⁵⁷ Bourlard, op. cit., p. 87.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Amir-Moezzi, op. cit., p. 375.

⁶⁰ *Le Coran* (9, 29).

2.8.3.3 Le djihad dans la vie du Prophète

Né vers 570 dans la région arabe du Hijaz et issu d'un clan déshérité de la tribu de Quraysh, Mahomet devenu très tôt orphelin entre très jeune (avec son oncle et tuteur Abu Talib dont il a toujours eu le soutien) dans le commerce des caravanes. À 25 ans, il entra dans le service de Khadija, une riche veuve, son aînée de 15 ans qu'il finira par épouser.

Vers l'année 610, Mahomet commença à recevoir les premières révélations. Celles-ci s'adressaient au peuple afin de le conduire sur le bon chemin et à croire en un dieu unique. Dès lors, la vie de Mahomet se scindera en deux parties. La première partie, vécue à La Mecque, était paisible, introduisant l'islam et se concentrant sur son aspect spirituel. Ce n'est qu'à Médine que la notion de djihad a commencé à se développer. Le nombre des croyants ayant augmenté, on a commencé à préparer les combats⁶¹.

La hidjra (émigration) vers Médine (appelé à l'époque Yathrib) n'eut lieu qu'en 620 après la mort de Khadija et de son oncle et protecteur Abu Talib (alors chef de son clan : les Hachémites). Ayant perdu ses deux plus fermes soutiens, Mahomet commença dès lors à être persécuté par les Mecquois. C'est pourquoi en l'an 620, il signa, en deux ans, deux traités avec les Médinois. Le premier (Bayt Al-nissa, serment d'allégeance des femmes) est un engagement pour l'accueillir avec ses adeptes et les protéger, alors que le deuxième, (Bayt Al-harb) est un serment d'allégeance à la guerre. Une alliance définitive vit alors le jour entre Mahomet et grand nombre de Médinois qui s'engagèrent à se battre à ses côtés⁶².

⁶¹ Bourlard, op. cit., p. 38.

⁶² Guérin, Michel et Jean-Luc Marret (2007), *Histoires de djihad*, France : Éd. des Équateurs, p. 19.

Aussi, Mahomet aurait reçu, entre ces deux traites, des révélations lui recommandant de répondre à la violence par la violence : « Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui ont été injustement opprimés – Dieu est puissant pour les secourir – et à ceux qui ont été chassés injustement de leurs maisons [...] »⁶³. Désormais, Mahomet ne sera plus le Prophète prédicateur qui endure les harcèlements et vexations qurayshites, mais un chef politique, un « Prophète guerrier ». Les débuts étant difficiles pour la communauté, démunie et dans la misère, ses membres risquaient de renoncer à leur foi. C'est alors qu'un combat (« la razzia ») appuyé par des versets successifs sera mené contre les caravanes mecquoises qui l'ont chassé de leur cité en 623 en la cité de Nakhla située non loin de Médine, afin de subvenir aux besoins des croyants⁶⁴.

Un verset s'adressant à Mahomet légitimera par la suite la violation de l'interdiction de combat durant les mois saints qui vient d'avoir lieu⁶⁵. D'autres versets s'ensuivront pour ordonner la répartition du butin et appuyer le soutien de Dieu aux seuls croyants avec qui Mahomet combat désormais. Puis les combats, mais aussi les guerres et batailles, s'enchaînèrent, le ton se fit plus assuré et plus conquérant, ordonnant aux hommes de se battre jusqu'au triomphe de l'Islam.

Cela étant dit, vers l'an 628, lorsque Mahomet partit à l'Omra (le petit pèlerinage) accompagné de 1 400 hommes, les qurayshites (polythéistes de La Mecque, beaucoup plus nombreux et mieux équipés en armes et matériel de guerre) n'étaient pas favorables à la visite de ces derniers. En position de faiblesse, Mahomet a alors accepté ce qu'on appellera dès lors la « trêve d'Al-Hudaybiya » et n'a mené aucune guerre contre ses ennemis. Deux ans plus tard, son armée forte et bien équipée, il revient à La Mecque, se lance à l'assaut et la conquiert.

⁶³ *Le Coran* (22,39 ; 22,40).

⁶⁴ Boulard, op. cit., p. 56.

⁶⁵ *Le Coran* (2, 217).

Pour Mahomet et sa communauté, cette victoire sera la preuve de la vérité de sa révélation. Les croyants devront à présent être sans merci envers les infidèles et les polythéistes : « Tuez les polythéistes partout où vous les trouverez »⁶⁶, les hypocrites (ces derniers disent croire, mais n'agissent pas selon la volonté du Prophète). Les juifs et chrétiens ne seront pas épargnés non plus :

« Combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni au jour dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation (jizya) par leurs propres mains, après s'être humiliés »⁶⁷.

Contre les juifs, soupçonnés de complicité avec leurs adversaires, le combat sera sans pitié afin qu'ils soient chassés jusqu'au dernier de Médine⁶⁸.

Durant la vie de Mahomet, on comptera, selon les hadiths rapportés par Boukhari et Muslim⁶⁹, dix-neuf expéditions. Cependant, s'il faut en croire la sîra, Mahomet aurait organisé trente-huit expéditions, en plus des vingt-sept batailles, et combattu dans neuf d'entre elles⁷⁰, à savoir : Badr (623), Uhud (625), Khandaq ou la bataille du fossé (627), Qurayza, Al-Mustaliq, Khqybar (628), Al-Fath, Hunayn (630) et Al-Tâ'if (630)⁷¹. Mahomet en aurait donc organisé pas moins de soixante-cinq selon les chiffres cités par J.-P. Charnay⁷², et plus de quatre-vingts selon Maghazi⁷³.

⁶⁶ *Ibidem* (9,5).

⁶⁷ *Ibidem* (9,29).

⁶⁸ Amir-Moezzi (2007), op. cit., p. 374.

⁶⁹ Boukhari : 1,89-t.3, p. 68, 248, et Muslim : 32 : 49, p. 439, cité dans Johan Boulard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 49.

⁷⁰ Chiffres cités par J.-P. Charnay, *Principes de la stratégie arabe*, p. 114, dans Johan Boulard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 49.

⁷¹ Guérin, op. cit., p. 20.

⁷² Chiffres cités par J.-P. Charnay, *Principes de la stratégie arabe*, p. 114, dans Johan Boulard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 49.

Ainsi, ces événements constituent des doctrines de guerre pour les musulmans, elles informent non seulement sur le quand et comment attaquer, mais aussi sur l'éthique de guerre enseignée d'après les événements historiques et les hadiths. Il demeure cependant des raisons théologiques plus influentes qui poussent les musulmans à se sacrifier : celles des récompenses de l'au-delà.

2.8.4 La récompense du djihad

« Ne pense pas que ceux qui ont été tués dans le sentier d'Allah soient morts. Au contraire, ils sont vivants, auprès de leur Seigneur, bien pourvus »⁷⁴.

L'assurance du salut pour ceux ou celles qui meurent dans le combat est incontestable dans la religion musulmane. Elle est attestée dans plusieurs textes coraniques, hadiths et écrits de théologiens musulmans renommés.

Le terme « chahid » dérive de « chahada » (lequel signifie « profession de foi »). Le terme « chahid » désigne donc le « témoin de sa foi » par l'acte de sacrifice accompli. Cependant, l'éloge dont bénéficie le martyr n'est pas propre à l'islam. Étant donné le temps et l'espace alloués à la rédaction de ce travail, nous ne nous attarderons pas davantage sur les origines et l'usage antérieurs du terme. Notons, néanmoins, qu'à l'instar de l'islam, le judaïsme et le christianisme voient aussi dans le martyr un héros et le lient avec force au paradis⁷⁵.

⁷³ M. Hinds, « Maghazi », p. 1151, et M. Cook, *Understanding Jihad*, p. 37, qui se basent notamment sur le livre des expéditions du juriste et historien Waqidi (747-823), dans Johan Bourlard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 49.

⁷⁴ *Le Coran* (3,169).

⁷⁵ Bonner, op. cit., p. 89-103.

Cela étant dit, l'islam est, probablement, la religion qui s'est penchée le plus sur la question de la récompense des martyrs, promettant à chacun d'entre eux soixante-douze « houris » (vierges dont la beauté dépasse toute imagination humaine et dont l'hymen est éternellement reconstitué) qui deviendront ses épouses, ainsi que des ruisseaux de vin, des fruits et des jardins d'Éden⁷⁶.

2.9 Le rite du sacrifice dans le djihad

Le rite du sacrifice (au sens de djihad) renvoie, il est vrai, au djihad majeur en renonçant aux plaisirs interdits par l'islam et à ses pulsions dans le but d'avoir l'approbation et les faveurs du dieu auquel est soumis tout musulman et pour accéder au paradis de l'au-delà. Le sacrifice moyen lui aussi consiste à sacrifier entre autres ses biens pour le bien de la communauté à travers des actions bienveillantes comme la charité et en veillant à faire le bien et interdire le mal. Cependant, le djihad mineur, celui « de l'épée », est souvent celui désigné par sacrifice, ultime.

Ainsi, pour la préservation de la communauté et afin que celle-ci puisse jouir de la liberté de pratiquer l'islam en tant que religion et loi suprême, la communauté consent à sacrifier l'un de ses membres pour le bien de la communauté. La personne sacrifiée dans le cadre du djihad est elle aussi consentante et s'auto-sacrifie carrément dès que l'on porte atteinte à la communauté sans que celle-ci ne le lui demande particulièrement. D'où une communauté « ombrageuse, jalouse de sa foi » qui ne manque pas de faire valoir ses droits chaque fois qu'elle le peut⁷⁷.

⁷⁶ *Le Coran* (55,56 ; 9,89 ; 55,54).

⁷⁷ Amir-Moezzi op. cit., p. 376.

2.9.1 Le djihad dans les courants islamistes traditionnels, réformistes et contemporains

Le djihad (grand, moyen ou petit) occupe une place centrale dans la religion musulmane et ce, peu importe les courants de pensées et réformes dans lesquels il s'inscrit.

2.9.1.1 Le djihad sunnite

Le sunnisme (courant de pensée majoritaire dans le monde musulman, à raison de 80 % de sunnites contre 15 % de chiites) se répartit sur plusieurs écoles de pensée, dont quatre ont subsisté jusqu'aujourd'hui :

- Le hanafisme, tiré du nom de son fondateur Abû Hanîfa (699-767).
- Le chafiisme, du nom de son fondateur Mahomet Al-Shâfiî (767-820).
- Le hanbalisme (connu pour être l'école la plus stricte du courant sunnite), du nom de son fondateur Ahmad Ibn Hanbal (780-855).
- Et enfin, le malikisme (la plus souple et tolérante des quatre écoles de pensée), également du nom de son fondateur Mâlik Ibn Anas (711-796)⁷⁸, et auquel adhéreraient 98 % des Tunisiens⁷⁹ (les 2 % qui restent étant répartis entre juifs, chrétiens et chiites musulmans, avant l'avènement du wahhabisme).

Le sunnisme (de l'arabe « sunna ») trouve son essence dans le coran et la sunna, la tradition de tout l'enseignement du prophète et les hadiths, lesquels, comme déjà dits, font état des récits exposant les paroles, faits et gestes du Prophète Mahomet et de ses compagnons. La sunna constitue ainsi, avec le Coran, le fondement de la charia, la loi

⁷⁸ Ibn Taymiya, cité dans Jean-Paul Charnay (2003), *Principes de stratégie arabe*, Paris : L'Herne, p. 330, dans Johan Boulard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 22.

⁷⁹ Source : *Webmanager Magazine*. Récupéré le 6 juin 2014 de <http://www.webmanagercenter.com/magazine/societe/2013/12/17/143995/dossier-17-decembre-2010-17-decembre-2013-l-islamisation-rampante-de-la-tunisie> ».

islamique régissant la vie de tout croyant musulman dans ses moindres détails et sous tous ses aspects (politiques, religieux, communautaires, familiaux et individuels)⁸⁰.

Selon cheikh Al Habib Ali Zain Abidin al Jifri (né en 71), célèbre prédicateur musulman et fervent adepte du courant sunnite, le djihad sunnite condamne traditionnellement tout type d'agression envers les civils innocents et n'a recours aux luttes armées que dans la mesure où se dresse un agresseur, colonisateur d'une terre islamique qui n'est pas la sienne ou dans le but d'aider les peuples opprimés.

Ainsi, la compréhension originelle du djihad, comme l'exprime le Coran, concerne l'effort et les moyens impliqués dans l'accomplissement spirituel en vue de parvenir à la vérité (du Coran) : « l'illumination ». D'après Al Jifri, il s'agirait donc du grand djihad (principalement) et du djihad moyen (susmentionné). Le recours au petit djihad (défensif), pour sa part, est employé uniquement dans la défense contre un agresseur ou pour garantir à la communauté la liberté de vivre dans la voie de la vérité, celle de l'islam⁸¹ (dont l'acception du djihad offensif).

2.9.1.2 Le djihad et le réformisme salafiste⁸²

2.9.1.2.1 Le wahhabisme

Du nom de son fondateur Abd al Wahab (1720-1792), le wahhabisme est une doctrine politico-religieuse. Appliquant strictement la charia et rejetant toute forme d'innovation (qu'elle considère comme péché), le wahhabisme a su unifier en deux siècles toute la péninsule arabe grâce au djihad. Le wahhabisme tire ses fondements du

⁸⁰ Boulard, op. cit., p. 41.

⁸¹ Source : *Le sunnisme authentique*. Récupéré le 6 juin 2014 de < <http://www.sunnisme.com/article-le-djihad-les-attentats-les-femmes-par-al-habib-al-jifri-37125019.html> >.

⁸² Boulard, op. cit., p. 20.

hanbalisme et des pensées d'Ibn Taymiya, théologien et jurisconsulte d'origine turque (1263-1328). Plus précisément, le wahhabisme autorise jusqu'à combattre son propre chef si celui-ci ne gouverne pas selon les lois strictes de l'islam. Selon Ibn Taymiya, le djihad est la forme la plus noble des actions, comme le rapporte Johan Boulard⁸³.

Lorsque l'Empire ottoman a connu son déclin devant les forces occidentales, le wahhabisme voyait dans le djihad la meilleure option pour se libérer de l'emprise des Occidentaux et retrouver la puissance de l'empire islamique.

2.9.1.2.2 Le réformisme libéral

Au cours du XIXe siècle, lorsque les puissances occidentales se firent de plus en plus présentes en Orient, le djihad sunnite fut contraint de s'ouvrir à l'Occident, et différents intellectuels (réformistes) tentèrent d'associer tradition et modernité. Parmi ces intellectuels, on retrouve Djemâl ad-Dîn Al-Afghâni (1839-1897) (penseur et philosophe réformiste musulman), Mahomet Abduh (1849-1905) (juriste et mufti égyptien, fondateur avec Djemâl ad-Dîn Al-Afghâni du modernisme islamique) ainsi que Rashîd Ridâ (1865-1935) (intellectuel de la tradition islamique moderniste, quoique salafiste initié au réformisme de ses prédécesseurs cités plus haut). Privilégiant le pacifisme, ces intellectuels n'excluent cependant pas le recours au djihad.

Pour Al-Afghani, le djihad est justifié en situation de colonialisme et lorsque la terre islamique est ainsi envahie par des infidèles.⁸⁴ Pour sa part, Ridâ n'exclut pas l'idée du djihad dans le but de restaurer les institutions islamiques (dont le califat), mais il le considérait alors (dans les années 1920) comme impossible⁸⁵. Son réformisme

⁸³ *Ibidem*, p. 22.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁵ *Ibidem*.

nettement plus rigide sera une sorte de pont jeté entre un réformisme libéral et un autre islamisme, comme le suggère l'Association des frères musulmans.

2.9.1.2.3 Le réformisme islamiste

Jouxant la doctrine wahhabite, la réforme islamiste menée par Hassan Al-Banna (1906-1949), fondateur de l'Association des frères musulmans, vise elle aussi le rétablissement de la charia et du calife, et n'hésite pas à avoir recours au djihad, considérant celui-ci comme étant le combat le plus noble étant donné qu'il a été entrepris par le Prophète Mahomet, ses compagnons et ses suiveurs (le terme « attabiûn » désignant les musulmans qui suivent le Prophète dans ses moindres faits et gestes). À ce sujet, Al-Banna considère que l'islam n'a nullement besoin de justifier le djihad défensif (recommandé par la sunna et les textes coraniques) qui doit être mené jusqu'à la soumission de toute l'humanité à l'État islamique⁸⁶. D'où le slogan devenu populaire des Frères musulmans : « Dieu est notre but. Le Prophète est notre chef. Le Coran est notre constitution. Le combat est notre chemin. La mort au service de Dieu est notre vœu le plus cher »⁸⁷.

Ainsi, le djihad servira dans les années 1950-60 à la libération des pays musulmans de l'emprise du colonisateur européen, agira en figure de proue contre l'État d'Israël depuis 1948, et sombrera depuis 1981 dans ce que nous appelons aujourd'hui le « terrorisme » en assassinant le président égyptien Anouar el-Sadate. Ensuite, en s'alliant avec Al-Qaida (1986), l'Association des frères musulmans s'oppose à l'URSS en Afghanistan (avec l'aide des États-Unis). Une fois libéré l'Afghanistan, les combat-

⁸⁶ Lewis, Bernard, *Le langage politique de l'islam*, p. 763-764, cité dans Johan Bourlard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 26-27.

⁸⁷ Ternisien, Xavier (2002), *Les frères musulmans*, Éd. Fayard, p. 28, cité dans Johan Bourlard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 25.

tants du djihad se retournent contre les États-Unis et en font leur premier ennemi, après l'État sioniste dont ils se targuent de constituer la seule vraie opposition⁸⁸.

Le réformisme salafiste et islamique n'en finit depuis toujours pas de faire couler de l'encre. Depuis les attentats du 11 septembre 2001 commis par Al-Qaida (et sans interruption cependant), la guerre en Syrie en demeure le parfait exemple, alliant (encore une fois) Occident et musulmans radicaux afin de renverser un président musulman (mais injuste) qui, selon ceux-ci, ne gouverne pas selon les préceptes de l'islam requis par le Coran.

2.9.1.2.4 Le djihad soufite

Le djihad, chez les soufis, désigne uniquement le grand djihad, celui de l'âme, une lutte permanente d'auto-transformation, un effort de purification de l'âme et un moyen d'atteindre la sagesse. Le soufisme, à travers la méditation et la contemplation, permet aux initiés d'atteindre la sagesse et la paix intérieure afin de « comprendre dans toute sa plénitude le Coran »⁸⁹.

2.9.1.3 Le djihad chiite

Pour comprendre la notion de djihad chez les chiites, il faut d'abord se pencher sur la question du martyr. Considérant Al-Hussayn (Hussayn Ibn Ali Ibn Abi Talib, 620-680), petit-fils du Prophète Mahomet comme « chahid al-chahada » (« martyr par excellence »), les chiites donnent un sens quasi chrétien au sacrifice, proche de celui de Jésus-Christ.

⁸⁸ Johan Bourlard (2008), *Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité*, Paris : Éd. De Paris, p. 27-28.

⁸⁹ Guérin, op. cit., p. 85.

« Al-Hussayn serait mort en protégeant son fils tué par un sabre à double pointe après avoir transpercé le bras de son père lors de la bataille de Kerbela » (une vieille ville d'Irak). Al-Hussayn aurait organisé cette bataille alors qu'il la savait perdue d'avance (on comptait soixante-douze hommes dans ses rangs contre soixante mille dans ceux de l'ennemi). Encerclés par soixante mille hommes, sans eau, ses confrères et lui furent tués après un combat de trois jours.

L'anniversaire de la mort d'Al-Hussayn est jusqu'à présent célébré lors de l'ashura (le dixième jour du mois de Muharram selon le calendrier islamique). D'abord célébré par les chiites iraniens, l'événement s'est étendu ensuite en Irak, au Liban et à tous les chiites de la terre. Lors de ce rituel, qui se tient principalement à Kerbela (lieu où eut lieu le massacre des hommes d'Al-Hussayn et de ses hommes) ainsi qu'ailleurs, des chiites se flagellent collectivement pour se remémorer la souffrance endurée par Al-Hussayn ainsi que pour expier les fautes de leurs ancêtres. Les initiés se frappent la poitrine avec le poing, le plat de la main et le dos avec des chaînes jusqu'au sang⁹⁰.

Les premières manifestations rituelles du sacrifice dans le sens du djihad furent développées à partir de 1090, et très activement jusqu'en 1272. Ces manifestations avaient pour objectif principal l'expulsion des croisés chrétiens. Sous le commandement de Hassan Ibn Al-Sabbah (mort en 1124, mais que l'on croit être né vers 1036), « les assassins » (appelés aussi « hashishi », « mangeurs de hachisch » réputés pour se droguer avant de se lancer dans le sacrifice), après s'être infiltrés dans la communauté à laquelle appartient la personne à tuer, le sacrificateur est aussi sacrifié : on le poignardait avant d'être tué aussitôt ou emprisonné pour être exécuté par la suite⁹¹.

⁹⁰ Guérin, op. cit., p. 82.

⁹¹ *Ibidem*, p. 83.

Actuellement, le « Hezbollah » (« Parti de Dieu » dont le nom est tiré d'un verset coranique (5,65) stipulant que le parti de Dieu sera victorieux), mouvement politique chiite libanais originellement financé par l'Iran, possède une branche armée nommée « Al Mouqawama Al-Islamiya » (« la Résistance islamique ») qui est à son origine (créé en 1982 suite à l'invasion israélienne du Liban). La branche armée et le parti politique sont tous deux classés comme étant terroristes par plusieurs pays, dont les États-Unis et le Canada, l'Union Européenne et les six pays du golfe Persique.

En 2009, la nouvelle charte (rendue publique) du Hezbollah stipule que le parti « s'oppose catégoriquement à tout compromis avec Israël ou à reconnaître sa légitimité »⁹². Balayant par la même occasion l'image d'un parti fermé, il revendique un État moderne et, en accord avec les droits internationaux, appelle à renforcer le statut de la femme au sein de la communauté.

L'implication des femmes dans l'organisation du Hezbollah a carrément été encouragée cette dernière décennie. En 2013, son leader Hassan Nasr-Allah a en effet prononcé un discours devant une assistance, composée de femmes et d'hommes, exhortant la participation active des femmes dans l'organisme à tous les niveaux⁹³. Selon le site Web « Tsahal.fr », Rima Fehri (cadre haut placé du Hezbollah) aurait déclaré au journal koweïtien Al Rai en 2010 que « La liste des femmes prêtes à commettre un attentat-suicide au sein du Hezbollah est aussi longue que celle des hommes. S'il devient nécessaire que les femmes prennent part aux activités de djihad, il n'y a aucune raison qu'elles ne le fassent pas, idéologiquement et techniquement »⁹⁴. Incitant les femmes au djihad armé, le Hezbollah instaure une forme de djihad longtemps interdite à celles-ci.

⁹² Source : *Informations about Hezbollah*. Récupéré le 10 juin 2014 de

⁹³ <http://www.egaliteetreconciliation.fr/Hassan-Nasrallah-discours-de-l-Achoura-21507.html>

⁹⁴ Source : *Le djihad au féminin*. Récupéré le 9 juin 2014 de
« <http://tsahal.fr/2014/05/29/le-jihad-au-feminin-le-hezbollah-recrute-des-femmes-terroristes> ».

2.9.1.4 Le djihad des femmes

Au Moyen-Âge, la question de la participation des femmes au jihad était claire : selon les docteurs de la Loi islamique, celles-ci n'avaient nullement le droit de mener un combat armé et ce, pour de multiples raisons, entre autres :

- Les femmes n'avaient pas les mêmes aptitudes physiques que les hommes pour être en mesure de les affronter.
- Leurs parties intimes risquaient de se dénuder.
- Leur seule présence pouvait exciter l'adversaire.
- Elles constituaient une preuve de la faiblesse du camp des musulmans.
- Enfin, ne pouvant prendre seules des décisions, elles devaient se contenter de demeurer à la disposition de leurs maris à leur retour d'une bataille.

Cependant, les femmes avec leurs enfants pouvaient accompagner leurs maris sur les frontières lorsque celles-ci étaient bien protégées. Aussi, elles pouvaient, en cas de force majeure, se trouver sur le terrain en tant que cantinières, servir pour le ravitaillement des combattants ou panser les blessés (à condition qu'elles soient âgées). Les femmes, tout comme les hommes inaptes à mener le combat, voyaient leur djihad accompli dans le rite du pèlerinage et dans le grand djihad d'après les dits du Prophète Mahomet⁹⁵. Toutefois, il est à noter que durant la vie du Prophète et le règne des premiers califes, les femmes ont participé à plusieurs batailles, dont Badr (623), Khaybar (628), Hunayn (630) et bien d'autres⁹⁶.

Ce n'est que vers la fin du XXe siècle que le djihad combattant des femmes fit son retour au sein d'organisations palestiniennes, mais également chez les Tchétchènes et

⁹⁵ Guérin, op. cit., p. 31.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 32.

les chiites (comme mentionné plus haut) suite aux déclarations de Hassan Nasr-Allah, leader du Hezbollah.

Enfin, après avoir expliqué les notions et concepts liés à notre sujet et avant d'entamer la partie méthodologique et les entretiens effectués auprès des djihadistes, il est important de revenir sur les rites de passage adaptés au sacrifice, car ce dernier exige une transformation qui ne peut se faire sans les rites de passage.

2.10 Les rites de passage et d'initiation adaptés au sacrifice

La vie humaine est faite de transformations à partir de ruptures, de changements et de recommencements. Pour passer d'un statut à un autre, il faut un temps de formation qui s'effectue à travers les rites. Exigeant une lutte permanente pour réaliser ladite auto-transformation (une notion que nous avons abordée précédemment), le sacrifice lui aussi ne peut se faire sans une certaine formation pour l'accomplir.

L'étape du rite d'initiation exige un certain nombre d'éléments qui demandent une part de soi-même. L'individu, du fait de sa confession, fait déjà partie de la communauté musulmane, mais non pas du cercle fermé des plus fidèles : le cercle des djihadistes. Pour y parvenir, il est tenu de se conformer aux règles et aux lois de ce dernier, lequel exige d'abord une rupture significative pour les futurs initiés.

La structure sociale amenant les personnes à occuper une position ou une fonction, chaque changement de position les plonge dans une sorte de retraite plus ou moins longue. Cette coupure est symbolisée par une séparation quasi totale, d'abord avec la famille, les amis, le cercle actuel afin de se détacher des personnes et des choses appartenant au monde « profane » et auxquelles on est attaché, et à entrer dans la communauté des fidèles. Pendant ce temps liminal, ils sont comme dans une école où ils reçoivent une formation à la vie et aux traditions religieuses. Ce temps d'initiation est

précieux parce qu'il est un moment privilégié pour transmettre les connaissances et les valeurs religieuses en accomplissant des rituels spécifiques qui permettront de parvenir au détachement et à poursuivre le rite d'initiation lié au sacrifice.

C'est justement à travers ces pratiques rituelles spécifiques qu'exige le rite d'initiation (sur lesquelles nous nous attarderons ultérieurement) qu'une efficacité symbolique se crée pour légitimer l'acte de celui (celle) destiné(e) au sacrifice. Ainsi, à travers une réalité sociale spécifique, nous pouvons mesurer l'impact de ces transformations sur les personnes et les événements, le tout s'inscrivant dans la recherche d'une paix intérieure qui permettrait au djihadiste de se détacher des choses matérielles de la vie, jusqu'à renoncer à la vie même et accepter de se sacrifier, « mourir dans le chemin de Dieu » et se voir attribuer dans le monde de l'au-delà la récompense que seul le martyr mérite.

Ce qui suit fera ressortir davantage l'efficacité symbolique des pratiques rituelles religieuses exigées par les rites d'initiation (comme mentionné plus haut).

2.11 Pratiques rituelles de l'Islam

Basée sur un calendrier lunaire, l'année islamique est riche en commémorations et actes liturgiques. Ces manifestations se regroupent en deux catégories : d'un côté, il y a les obligations rituelles liées aux cinq piliers de l'islam, et de l'autre côté, on retrouve différents rituels que le musulman choisit de faire par choix afin de renforcer sa foi dans le cadre d'un rite d'initiation, attirer la faveur divine ou attiser sa colère. L'islam comprend aussi d'autres rituels plus occasionnels comme les rites de passage (circoncision, mariage) et les rites funéraires. Et il y a aussi les manifestations rituelles liées au calendrier lunaire cyclique et les célébrations s'inscrivant dans la mémoire collective.

2.11.1 Les rituels obligatoires⁹⁷

Les rites obligatoires sont classés en deux catégories : ceux liés directement aux piliers de l'islam (ils sont au nombre de trois et concernent la prière, le jeûne et le pèlerinage) ainsi que les rituels de passage obligatoires.

Les rites liés aux cinq piliers de l'islam

Comme déjà dit, il s'agit des rituels liés aux cinq piliers de l'islam que sont la shahada (l'attestation de foi), la prière, le jeûne, l'aumône et le hajj (pèlerinage). En ce qui concerne la shahada et l'aumône obligatoire, il n'y a pas de rituel spécifique.

La prière

Le terme « salat » (traduit par « prière ») ne désigne pas chez les musulmans « l'invocation » (celle-ci appelée « duâa »), mais la désignation de l'action de « salla » qui signifie « sanctifier »⁹⁸. Elle est composée de deux, trois ou quatre « rakât », selon les prières.

La rakât est une série de quatre gestes (accompagnés de sourates et d'invocations obligatoires ou facultatives) : inclinaison du corps, redressement, prosternation, position assise. C'est un rituel obligatoire pour tous les musulmans pubères. Se produisant dans la sphère du sacré, la rakât nécessite d'avoir recours à un rite de purification : l'ablution.

⁹⁷ Gordon, Matthew S. (2003), *Comprendre les religions, Islam*, Paris : Éd. Gründ, p. 75-105.

⁹⁸ Guellouz, Azzedine (sous la direction de Jean Delumeau) (2004), *Le fait religieux, l'Islam*, Paris : Éd. Librairie Arthème Fayard, p. 75-76.

On compte cinq prières obligatoires et elles sont liées directement au cycle de la nature. La prière du Fajr se pratique au moment du lever du soleil, celle du dhohr lorsque le soleil atteint le zénith jusqu'à la prière du 'Asr à la mi-journée. Le coucher du soleil marque le début de la prière du maghrib et enfin, la prière salat Al Icha, la dernière prière, commence à la disparition de la lueur rouge du coucher du soleil.

La prière dite Salat Joumouâ (prière du vendredi) est une obligation pour tout pubère de sexe masculin. Quant à la femme, il lui est toujours préférable de faire la prière dans sa maison, seule ou « jamâa » (en groupe) en la présence d'un mohrom (homme de la famille qu'elle n'a pas le droit d'épouser). La prière du vendredi est faite à midi, à l'heure du dhohr, à la place de celle-ci. Elle a lieu à la mosquée (en deux rakât) et est précédée par une khotbat, un discours prononcé par l'imam (celui qui dirige toutes les prières à la mosquée).

Enfin, la prière de l'aïd el-fitr (ou l'aïd al-saghir), petit aïd par lequel les musulmans célèbrent la fin du jeûne. Cette prière est une obligation pour tout musulman pubère et se pratique à la mosquée tôt le matin de l'aïd⁹⁹. En ce qui concerne l'aïd Al-Adha (ou l'aïd al-Kebir, fête du sacrifice), cette dernière prière est aussi obligatoire et se pratique pareillement le matin de l'aïd. « Nous t'avons certes, accordé l'Abondance. accomplis la Salat pour ton Seigneur et sacrifice »¹⁰⁰, est-il écrit dans le Coran. [Sourate 108].

Il existe aussi d'autres prières non obligatoires que le musulman choisit de faire par choix.

⁹⁹ Source : *Fatâwâ al Islam, à la lumière du Coran et de la Sunna*. Récupéré le 25 juillet 2014 de < <http://www.fatwaislam.fr/article-nouveau-la-priere-de-l-aid-est-elle-obligatoire-108876753.html> >.

¹⁰⁰ *Le Coran* (108, 1-3)

La zakat

Troisième pilier de l'islam, cette aumône est souvent jumelée à la prière pour signifier son importance et l'obligation de s'en acquitter¹⁰¹. La zakat désigne l'aumône obligatoire, un impôt social purificateur et fructueux. À ce sujet, il est dit dans le Coran : « Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les bénir [...] »¹⁰² Elle est purificatrice, car elle purifie l'âme du pécheur et de l'avaricieux par le don (quoiqu'obligatoire) de ses biens et la fructification dans la mesure où loin de diminuer l'avoir, elle lui apporte bénédiction. La zakat a pour objectif d'atténuer l'écart social en limitant l'accumulation des biens à une minorité au profit des pauvres¹⁰³, assurant ainsi la cohésion sociale. L'aumône rituelle a lieu chaque année, le dernier jour du mois du ramadan avant la prière de l'aïd.

Le jeûne

Observé durant le mois du ramadan (le neuvième mois du calendrier islamique), il est lui aussi (comme tous les autres rituels imposés par l'islam) obligatoire à partir de la puberté. Le jeûne du mois du ramadan est une manifestation collective qui concrètement consiste entre autres à ne pas manger, boire et céder à ses pulsions sexuelles. Symboliquement, le mois du ramadan se caractérise par l'intensité du sentiment religieux et la consolidation des liens sociaux et familiaux. On l'appelle le mois du pardon. À la fin du jeûne, les musulmans célèbrent la fête de l'Aïd-el-Fitr, laquelle met fin au jeûne. Certaines coutumes exigent un repas spécial et offrent en ce jour des cadeaux aux enfants.

¹⁰¹ Guellouz, op. cit., p. 87-92.

¹⁰² *Le Coran* (123, 2-3).

¹⁰³ Guellouz, op. cit., p. 87-92.

Le hajj

« Dhu al-hijja » est le dernier mois du calendrier islamique. C'est le mois du pèlerinage à La Mecque, un pèlerinage obligatoire à tous les musulmans dans la mesure où ces derniers peuvent se le permettre étant donné son coût très élevé. Le dixième jour du mois, les musulmans célèbrent l'aïd Al-Adha : la fête du sacrifice mentionnée dans le sacrifice musulman, appelée aussi l'aïd al-kebir (le grand Aïd) où l'on fait offrande d'un mouton à Dieu.

Les rites de passage

Ils concernent le cycle de la vie de chaque être humain. La naissance est saluée par la récitation de la fatiha (la première sourate du Coran), la shahada ainsi qu'une célébration (l'akika, une sorte de baptême). Le septième jour, un dîner est offert pour la famille, les amis et les pauvres, suivi d'un rasage du crâne du nouveau-né et l'offrande du poids des cheveux en or. Cependant, concernant l'akika, les célébrations changent d'une région à une autre.

Suivie par diverses célébrations, la circoncision des garçons (dont l'âge est à la discrétion des parents ou selon les coutumes régionales) marque son entrée définitive dans la communauté musulmane (quoique certains courants, comme le wahhabisme, ne la célèbrent pas). Très controversée, mais dont le rôle est similaire à la circoncision des garçons, l'excision des filles se pratique cependant encore aujourd'hui dans certains pays islamiques.

La célébration du mariage est elle aussi un rituel obligatoire en tant que rite de passage signifiant l'accès à la maturité et la célébration de l'union de deux êtres (de sexe opposé).

2.11.2 Les rituels volontaires

Outre les rituels obligatoires, il existe des rituels que le musulman choisit d'accomplir par choix afin de renforcer sa foi dans le cadre d'un rite d'initiation. Ces rituels sont aussi un moyen de se rapprocher le plus possible de son créateur, d'obtenir ses faveurs, sa bénédiction et sa protection. Ces rituels ont, selon la sunna, tous été accomplis par le Prophète, mais non de manière incessante afin de ne pas être considérés comme obligatoires.

La prière¹⁰⁴

Déterminées selon un ordre cyclique, les prières sont souvent constituées de deux rakât suivies de duâa. S'ajoute aux prières facultatives après le lever et le coucher du soleil les adhkar (invocations) et le tasbih : une forme de dhikr qui implique l'invocation répétée de courtes phrases qui glorifient Dieu. La première prière est celle d'avant l'aube, puis une autre (environ deux heures plus tard) après le lever du soleil, et une après le dhohr. Il est répréhensible de prier après la prière du asr, et il est plutôt recommandé de lire autant que possible de versets du Coran. Après le maghrib, le musulman peut reprendre les prières facultatives et enfin, après l'îcha, plusieurs prières sont conseillées, à commencer par l'al chafaa et l'al watr, la première étant composée de deux rakât, la seconde par une seule.

Plus tard dans la nuit, le musulman peut faire autant de prières qu'il veut, chacune constituée de deux rakât. Les prières de la dernière partie de la nuit, appelés tahajjud (vigiles) sont celles que Dieu préfère. Le dhikr (évocation) et l'ibtihal (supplication) sont aussi recommandés, car c'est le moment où toutes les requêtes sont exhaussées dans le monde ici-bas, sinon dans l'au-delà.

¹⁰⁴ Gordon, op. cit., p. 75-87.

D'autres prières sont exhortées, mais uniquement durant le mois du ramadan, après la prière du îcha. Dirigées par l'imam, elles sont au nombre de dix ou vingt, à la discrétion de l'imam de chaque mosquée. Ces prières sont particulières étant donné la longueur des sourates récitées au cours des rakât afin d'achever la récitation de tout le Coran avant la nuit du destin (le vingt-septième jour du mois du ramadan, la nuit durant laquelle ont été révélés les premiers versets du Coran)¹⁰⁵.

Le jeûne

Il est conseillé de jeûner les lundis et jeudis, les treizième, quatorzième et quinzième jours de chaque mois du calendrier lunaire. L'achoura étant une fête mineure pour les sunnites et une commémoration majeure pour les chiites, les premiers y célèbrent la libération par Moïse du peuple juif, et pour s'en distinguer, ils jeûnent le jour d'avant ou d'après, alors que pour les seconds, elle est une occasion de commémoration du meurtre d'Hussayn, petit-fils du Prophète Mahomet¹⁰⁶.

D'autres jeûnes sont volontaires, mais très importants, par exemple le jeûne du mois de chaabane (le mois précédant celui du ramadan, mais il faut cependant interrompre le jeûne trois jours avant celui du ramadan pour en établir une distinction nette) et les six jours du mois de chawel, celui qui succède au mois du ramadan (après les jours de l'aïd al-saghir qui sont au nombre de trois).

¹⁰⁵ Récupéré le 12 juin 2014 de < <http://www.islamreligion.fr/la-priere-du-vendredi/> >.

¹⁰⁶ Source : *Lavigerie des missionnaires d'Afrique*. Récupéré le 12 juin 2014 de < <http://www.lavigerie.org/fr/contenu/achoura.html> >.

Enfin, le jeûne d'arafa, quant à lui, est prôné, pour ne pas dire requis : c'est « le jour de l'achèvement de la religion et la perfection de la grâce (divine) accordée à la "oumma" »¹⁰⁷.

Le sacrifice d'Abraham

Il a lieu le lendemain d'Arafat, le dix du mois de dhul'hijja. C'est un rituel accompli par la quasi-totalité des musulmans où qu'ils se trouvent. À La Mecque, pour le pèlerinage, en pays musulmans ou non, chaque chef de famille (de sexe masculin) accomplit ce rituel¹⁰⁸.

C'est ainsi que les pratiques rituelles et non rituelles traduisent la pensée des djihadistes dans la vie quotidienne, et les accréditent, renforçant donc la foi des djihadistes en devenir pour atteindre l'état de béatitude qui leur permettra de mener combat dans le sentier d'Allah.

¹⁰⁷ Récupéré le 12 juin 2014 de < <http://sajidine.com/au-quotidien/occasions/arafa.htm> >.

¹⁰⁸ Récupéré le 12 juin 2014 de < <http://www.sajidine.com/au-quotidien/occasions/sacrifice.htm> >.

Conclusion partielle

Traditionnellement, le sacrifice désigne le rite par lequel l'homme renonce volontairement à un bien dans le but de se concilier ou de se réconcilier avec l'Être suprême dont il craint la colère et aspire s'attirer les faveurs. Ce bien pourrait être un objet ou un être vivant (animal ou végétal dans certaines traditions). Le sacrifice, ne se limitant pas uniquement aux biens, concerne aussi les êtres humains dont la destruction ou la mise à mort rituelle tenterait de faire perdurer l'ordre cosmique dans un univers souvent imaginé chaotique et hostile à l'homme.

Pour sa part, le sacrifice humain moderne, plus réel, se manifeste dans les guerres et les combats. Cependant, il a une caractéristique propre au sacrifice archaïque : celui « d'autoriser les hommes à faire un grand nombre de victimes dans une sorte d'apathie générale, au nom d'un objectif moral supérieur »¹⁰⁹.

Ces guerres sont soit d'ordre politique entre nations, soit des guerres de religion opposant les partisans de religions différentes (par exemple les batailles entre juifs et musulmans du temps du Prophète Mahomet et après sa mort) ou de mêmes religions (à l'instar de celles qui opposèrent les catholiques aux protestants aux XVI^e et XVII^e siècles). Cependant, ces guerres peuvent être imbriquées l'une dans l'autre dans la mesure où celles-ci impliquent un pays occidental et un pays musulman. Nationalistes versus djihadistes, les musulmans, appartenant plus largement à une nation géographiquement déterminée, se voient liés par la nation Oumma, la communauté musulmane unie par la seule croyance en un Dieu unique et en son Prophète Mahomet. Ses membres, souvent à l'encontre de leur chef d'État, partent en guerre contre tout État représentant un danger qui guette la communauté. Accompagnés ou

¹⁰⁹ Récupéré le 20 juillet 2014 de < http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=LHOM_187_0469 >.

individuellement, les djihadistes se lancent dans le djihad défensif, celui-ci étant une obligation individuelle.

Dans un contexte aussi émotionnel, nous (Occidentaux et musulmans modérés) avons tendance à nous représenter l'ennemi (le djihadiste considéré de la sorte) tel que nous voudrions qu'il soit ou que nous comprenions, comme les médias nous le présentent. Cela ne relève que d'une question de perception non pas des faits, mais de leur nature.

Ce mémoire vise, justement, à comprendre le point de vue des djihadistes, ce qui les pousse au combat et à accomplir un rite de sacrifice dans lequel ils jouent volontairement un double rôle : celui de sacrifié et de sacrificateur. Dans ce dessein, nous avons été à la recherche de djihadistes pour trouver réponses à toutes les questions que nous nous sommes posées dans notre objectif de recherche en préservant l'éthique du chercheur quant à son objectivité et au respect de ses interlocuteurs.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Pour les besoins de ce travail, nous avons choisi de concentrer nos recherches sur les récits de djihadistes¹¹⁰. Notre choix était fixé d'avance quant au type de recherche à laquelle nous procéderons : la recherche qualitative.

Posture épistémologique de la recherche qualitative

Contrairement à la recherche quantitative, exhaustive et représentative, la recherche qualitative vise une compréhension interne et profonde du phénomène. Dans ce dessein, Dilthey affirmait que le but des sciences sociales n'était pas d'expliquer un phénomène comme le suppose la science de la nature (qui pour ce faire adopte un paradigme positif), mais de comprendre le phénomène tel qu'il se présente au sujet observé (ou interrogé dans la présente recherche)¹¹¹.

Ainsi, le paradigme positiviste considérait le phénomène étudié comme un objet que le chercheur est incité à étudier de l'extérieur et avec une rigueur scientifique qui exige des données strictes répondant à des critères spécifiques de scientificité (nommément l'objectivité, la fiabilité, la validité interne et externe). Ces caractéristiques trouvent leurs équivalents dans le paradigme post-positiviste de la recherche qualitative :

¹¹⁰ Dorénavant, nous utiliserons le terme « djihadistes » pour désigner une personne ayant participé au djihad en Syrie ou ayant tenté d'y participer, mais pour une raison qui la dépasse n'y est pas parvenue.

¹¹¹ Source: Standford Ancylopedia of Philosophy. Récupéré le 30 juillet 2014 de
< <http://plato.stanford.edu/entries/comte/> >.

crédibilité, transférabilité, fiabilité et constance interne (qui seront développées ultérieurement).

Conséquemment, le paradigme post-positiviste (qui a vu le jour, par Diltthey, suite à une réaction au positivisme apparu au XIX^e siècle) apporte un nouveau regard à la recherche qualitative. Celle-ci doit à présent trouver ses propres moyens de collecte des données et des méthodes qui lui sont propres (qui demeurent du choix arbitraire du chercheur en fonction de son champ d'investigation)¹¹². En ce sens, les recherches qualitatives ont renoncé à la démarche inductive adoptée à ses débuts et inspirée par la méthode quantitative (qui tend à développer la compréhension d'un phénomène à partir des données recueillies) au profit de la méthode déductive, parce que selon R. Burgess, « la recherche qualitative est toujours menée à l'intérieur d'un cadre théorique », ajoutant que « le chercheur possède au départ un petit nombre de questions qui orientent l'étude même si les questions et hypothèses fondamentales surgissent plus tard, au cours de l'investigation »¹¹³.

Enfin, la recherche qualitative est utilisée pour comprendre les significations que les individus donnent à leurs vécus, leurs expériences et leurs perceptions du phénomène étudié. Elle est ouverte au monde de l'expérience dans son contexte global et non comme phénomène individuel. En somme, la recherche qualitative nous permet l'accès à une connaissance holistique du phénomène étudié (considérant le phénomène dans sa totalité). Cependant, elle exige une prise de conscience de la part du chercheur quant à la subjectivité des acteurs, le chercheur y compris.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Pourtois, J.P et Huguette Desmet (2007), *Épistémologie et instrumentalisation en sciences humaines*. Belgique : Mardaga, p. 66.

Dans ce dessein, nous avons adopté dans la présente recherche la méthode de l'étude de cas, une technique de collecte des données, de mise en forme et de traitement de l'information qui nous a permis par la suite d'interpréter le phénomène étudié. Conséquemment, notre choix s'est porté sur l'entretien de recherche de type qualitatif qui permet l'accès à de telles données. Nous souhaitons effectuer des entrevues avec des djihadistes afin de comprendre leur conception du jihad, la représentation qu'ils en faisaient et la façon dont ils le légitimaient, ainsi que les rituels auxquels ils s'adonnaient pour y parvenir.

3.1 Site pour le terrain et description de la population

3.1.1 La population

Afin de limiter notre recherche, étant nous-même d'origine tunisienne et consciente que la question du jihad fait polémique chez nous depuis le début de la guerre en Syrie, nous avons choisi comme échantillon de jeunes Tunisiens âgés de vingt à trente ans, le phénomène concernant majoritairement des jeunes.

Afin de nous assurer de la validité des données récoltées et que celles-ci soient concordantes avec l'objet de notre travail, nous avons tenu à ce que les répondants aient déjà essayé de participer au djihad en Syrie pour ne pas se laisser tromper par les récits de personnes se proclamant du djihad ou l'exhortant sans pour autant avoir tenté d'y participer. Cependant, étant donné le temps alloué à la réalisation de ces entretiens et l'accès limité à ces personnes, nous avons dû limiter notre échantillon à trois répondants avec lesquels nous avons, néanmoins mené des entretiens approfondis.

Dans le même ordre d'idée, « les entretiens approfondis ne visent pas à produire des données quantifiées et n'ont donc pas besoin d'être nombreux. Ils n'ont pas pour vocation d'être "représentatifs". Si vous cherchez à atteindre la "représentativité", vous

voudrez faire des entretiens qui couvrent le spectre entier du milieu enquêté. Or la logique de l'enquête ethnographique vous conduit à faire des choix [...] »¹¹⁴.

L'échantillon

Pour le chercheur, il est toujours tout aussi important que difficile de procéder à un échantillonnage, c'est pourquoi la rigueur devait être de mise à ce stade de la recherche et reposer sur des critères préétablis. Cependant, dans la présente recherche, étant donné sa nature et le caractère « délicat » des thèmes à aborder et l'appréhension des candidats, notre échantillon reposait essentiellement, comme le fait remarquer Gérard Boutin, sur « le bon vouloir des participants », ce qui, selon le même auteur, « constitue un élément d'auto-sélection »¹¹⁵.

Nous avons, donc, après six mois de recherche, pu entrer en contact avec trois jeunes djihadistes dont la tentative a échoué avant d'atteindre la Syrie.

3.1.2 Le site

Nous avons finalement pu mener trois entrevues avec nos répondants. Le lieu et l'heure laissés à la discrétion de ces derniers, les entrevues ont eu lieu le soir vers 21h dans le quartier des répondants.

¹¹⁴Stéphane Beaud et Florence Weber (1997), *Guide de l'enquête de terrain*. Paris : La Découverte, p. 156.

¹¹⁵Boutin, Gérard, *L'entretien de recherche qualitative* (1997), Éd. Presses de l'Université du Québec, p. 104.

3.2 Méthode utilisée

3.2.1 L'étude de cas

Comme nous l'avons susmentionné, l'étude de cas est une méthode utilisée en recherche qualitative qui vise une compréhension holistique du phénomène. Yin (1984) la définit comme « une enquête empirique qui étudie un phénomène contemporain dans son contexte de vie réelle, où les limites entre le phénomène et le contexte ne sont pas nettement évidentes, et dans lequel des sources d'information multiples sont utilisées »¹¹⁶. Ainsi, le recours à cette méthode est recommandé lorsque l'on s'intéresse au comment et au pourquoi des phénomènes. En effet, l'étude de cas n'implique pas le recours à un échantillon représentatif. En recourant à cette démarche, le but du chercheur est d'enrichir et de permettre la généralisation de propositions théoriques en apportant de nouveaux éléments dans la construction d'une théorie afin qu'elle soit généralisable à celles-ci et non à des populations.

L'étude de cas se réalise en trois temps :

- Le cadre général qui s'appuie sur l'expérience vécue par le répondant et sa perception du phénomène étudié.
- Ensuite, sa mise en forme en ne retenant que les éléments liés au sujet et à ses concepts clefs, à savoir le djihad, le sacrifice et les rituels inhérents.
- Et enfin, l'analyse du cas s'effectue selon le type d'approche : déductive ou inductive.

Dans le présent cas, nous avons adopté l'approche déductive, laquelle consiste à développer des propositions et des hypothèses théoriques, et à les vérifier à travers une

¹¹⁶ Récupéré le 31 juillet 2014 de < http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=QDC_022_0285 >.

étude de cas. Pour sa part, l'approche inductive consiste à induire des phénomènes et des propositions théoriques à partir de phénomènes empiriques récurrents observés sur le terrain. Cependant l'approche déductive n'est pas définitive et tend à se modifier au cours des entrevues, apportant ainsi un éclairage nouveau et de nouveaux éléments aux propositions théoriques préétablies.

Enfin, nous étions tenus de faire preuve de vigilance tout au long de l'étude de cas et prendre en considération, particulièrement lors de la mise en forme des informations, que leur sélection ne relève pas totalement de l'objectivité, mais de la subjectivité du chercheur influencé par ses constructions cognitives et ses hypothèses de départ, afin d'assurer la validité des données recueillies. Nous développerons cela dans la partie consacrée à la validité des données, mais il nous faudra d'abord expliquer le choix de la technique utilisée dans la collecte de donnée à laquelle nous procéderons.

3.2.2 L'entretien semi-dirigé

L'entrevue est une technique utilisée dans la collecte de donnée à travers une interaction verbale et non verbale entre le chercheur et le répondant durant une entrevue individuelle, ou entre chercheurs et répondants dans le cas d'une entrevue de groupe. Et nous pouvons distinguer plusieurs types d'entrevues : entrevue clinique, entrevue en profondeur, entrevue ouverte, entrevue semi-dirigée, entrevue à questions fermées. Ces types d'entrevues ne sont pas toujours opposés, mais souvent complémentaires, à l'instar de l'entrevue en profondeur versus l'entrevue semi-dirigée.

Ainsi, pour mieux saisir le sens d'une pratique ou d'un processus, nous avons choisi le type d'entrevue en profondeur. Le degré de liberté de celle-ci a été réduit par le thème choisi, étant donné qu'elle était centrée sur les concepts en relation avec notre sujet de

mémoire, affichant toutefois une attitude non directive¹¹⁷ grâce à l'entretien semi-dirigé qui nous a permis de définir les thèmes que nous abordés durant l'entretien, sans en faire une série de questions.

Notre guide d'entrevue a été conçu, quant à lui, autour de mots-clefs comme « djihad », « sacrifice », « passage », « rituels », etc. Ce type d'entrevue nous a permis d'entrer en conversation avec les sujets et donc d'établir une relation avec eux, à la différence du questionnaire fixe qui standardise les réponses et neutralise la relation d'enquête, la faisant tendre vers une entrevue de type « question/réponse ». Ainsi, les pistes conversationnelles que nous avons élaborées étaient mouvantes et nous ont permis d'apporter des modifications au fil de notre étude.

À cet effet, nous avons tenu à ne pas figer notre cueillette de données en deux temps uniques. Nous avons plutôt confronté les informations recueillies au cadre théorique précédemment décrit, ce qui nous a permis de renouveler notre questionnement. C'est pourquoi nous avons opté pour la construction d'un cadre théorique solide, mais souple, qui nous a permis d'envisager l'élaboration d'une théorie critique en fin de parcours. Ensuite, nous avons mené de nouveaux entretiens jusqu'à l'atteinte du point de saturation, c'est-à-dire au moment où les informations nous ont paru redondantes.

Cela étant dit, il est nécessaire de rappeler quelques points importants se rapportant à l'entrevue semi-ouverte. En entrant en contact avec le sujet, le chercheur doit tout d'abord rendre compte de sa personnalité et de celle du participant, de prendre en considération le niveau social, le niveau d'éducation, l'âge, le sexe, les croyances (spécifiquement dans notre recherche) et la culture des deux parties.

¹¹⁷ Mayer, Robert et Francine Ouellet (1991), *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Québec : Gaëtan Morin, p. 309.

Il est donc préconisé de choisir soigneusement un langage adéquat afin de ne pas mettre mal à l'aise son interlocuteur, qu'il ne se sente pas jugé, gêné ou agressé de quelque façon que ce soit. Ainsi, le chercheur est tenu de tisser une relation de confiance avec son interlocuteur tout en fixant des limites entre eux et ce, afin d'assurer la scientificité de la recherche et que soit respectée la vie privée de l'un et l'autre. Toutefois, le chercheur doit faire preuve d'empathie à l'égard de son interlocuteur, le comprendre et être capable de se mettre à sa place dans la mesure du possible.

Une fois les informations devenues redondantes et nos entrevues achevées, nous sommes passée à la collecte des données à travers les outils choisis.

3.2.3 Les outils

Il existe plusieurs instruments d'investigation concernant la recherche qualitative. Le choix de l'outil demeure cependant arbitraire, dépendant du chercheur et de l'objet de sa recherche. Pour notre part, nous avons choisi l'enregistrement audio. Souvent utilisé dans les entretiens de type qualitatif, il permet de saisir les informations recueillies dans leur ensemble, de manière à saisir le langage verbal et non verbal (rire nerveux, soupirs, colère, enthousiasme, etc.) et à ne pas perdre des informations cruciales au détriment d'autres que le chercheur aura évaluées plus importantes lors de l'entretien.

Ensuite, nous avons tenu un journal de bord dans lequel nous avons inscrit des remarques, des notes méthodologiques concernant la conduite de la recherche, ainsi que des notes réflexives qui nous ont permis par la suite d'établir un lien entre les données collectées et les thèmes abordés.

3.3 Collecte et analyse de contenu

Avant de se poser la question de savoir comment analyser le contenu de ces entretiens, comment les classer et selon quelle grille d'analyse, il est important de s'attarder sur la question de la collecte de données. Celle-ci revêt justement une importance capitale et est souvent inextricable de l'étape d'analyse des données.

Gérald Boutin assure que cette « intrication » est même recommandée par certains chercheurs comme Miles et Huberman (1984), Lincoln et Guba (1985) qui, comme le confirme l'auteur, préconisent d'effectuer des entretiens « pilotes », de les analyser (superficiellement) afin de reconstruire de nouvelles questions lors de la prochaine entrevue¹¹⁸.

En effet, après une première analyse (pilote), nous nous sommes (à travers nos questions ouvertes) retrouvée devant de nouvelles perspectives.

Par ailleurs, nous n'avons pas beaucoup approfondi ces analyses afin de pouvoir introduire de nouvelles questions, lors des prochaines entrevues, sans risquer de biaiser la recherche.

Contrairement à la recherche quantitative, la collecte des données dans le domaine de la recherche qualitative ne devrait pas, selon Paillé et Mucchielli¹¹⁹, être réduite à des opérations techniques. La recherche qualitative est avant tout une expérience humaine significative entre deux êtres, nécessitant une implication personnelle réciproque et suscitant l'attention constante du chercheur, sa compréhension et son empathie.

¹¹⁸ Boutin, op. cit., p. 130.

¹¹⁹ Paillé, Pierre et Alex Mucchielli (2003), *L'analyse qualitative en science humaines et sociales*, Paris : Armand Collin, p. 24.

Cependant, une fois confronté à des données enregistrées, le chercheur se retrouve confronté à un nombre affluant de données, surtout lors de l'utilisation (comme dans notre cas) d'un magnétophone et qu'il faut par la suite retranscrire tout le verbatim. Cette opération longue et fastidieuse peut durer plusieurs jours et un verbatim de deux heures nécessitera, selon le cas, jusqu'à trente pages de transcription, une situation que le chercheur ne peut pas forcément se permettre étant donné le temps et l'espace alloués à la rédaction.

C'est pourquoi, une fois la collecte terminée, nous avons procédé à une lecture globale du contenu, repéré une première fois les passages significatifs, prenant en considération le langage verbal et non verbal (silences, rires sereins versus rires nerveux, soupirs, etc.) du répondant et procédé, ensuite, lors d'une seconde lecture à une réduction des données. Il n'a donc pas été question de lectures progressives littérales des discours, mais de plusieurs lectures des discours en cause.

À ce sujet, comme le confirment encore Paillé et Mucchielli, « L'essence de l'analyse qualitative est d'abord une émergence de sens qui naît de la rencontre de cet être structuré en projet d'avec la multiplicité des données en provenance de la situation problématique faisant l'objet de recherche »¹²⁰. À ce stade de la recherche, nous avons entamé les phases de décortication, classification et codification des données retenues selon une grille d'analyse, préétablie.

3.4 La grille d'analyse

Après avoir consulté plusieurs ouvrages se rapportant à l'analyse de contenu en recherche qualitative, nous pouvons affirmer qu'il n'existe pas de grille spécifique ou de technique de classification applicable à toutes les analyses en recherche qualitative.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 26.

Certaines grilles d'analyse sont conçues selon le profil des intervenants, d'autres selon les thèmes dont il est question dans la recherche ayant recours à l'entretien. Nous pouvons également mettre en commun plusieurs techniques, comme c'est d'ailleurs le cas de la présente recherche.

Le chercheur peut opérer par induction en condensant les thèmes abordés avec le sujet pour les mettre ensuite en lien avec les concepts clefs étudiés dans la partie théorique de sa recherche, ou dans le cas contraire opérer par déduction, procédé par lequel nous avons nous-même opéré, en mettant en place une grille d'analyse à partir des thèmes étudiés dans notre partie théorique, faisant ressortir par la suite les éléments qui s'y réfèrent dans la collecte de données.

Ainsi, nous avons procédé dans un premier temps à une classification selon le profil des répondants. Nous avons appliqué ensuite notre analyse aux entrevues effectuées avec chaque répondant et non pas en dégagant un sens général des entrevues effectuées avec tous les répondants. Ensuite, nous avons procédé entretien par entretien ; comme le soulignent Blanchet et Gotman : « il s'agit [...] de rendre compte pour chaque entretien de la logique du monde référentiel décrit par rapport aux hypothèses »¹²¹.

Dans ce dessein, nous avons proposé une grille d'analyse qui, en premier lieu a fait ressortir les termes et expressions faisant référence au sacrifice et au djihad. Ensuite, notre grille a évolué en sous-thèmes autour des concepts clés prédéfinis dans notre cadre théorique : les rites de passage vécus par le djihadiste au cours de sa « transformation » ainsi que les rituels à travers lesquels s'est effectué ce changement pour parvenir au djihad.

¹²¹ Gotman Blanchet cité dans Gérald Boutin, *L'entretien de recherche qualitative* (1997), Québec : Presses de l'Université du Québec, p. 135.

Enfin, lors des lectures suivantes, nous avons rassemblé tous les concepts symboliques qui peuvent rappeler le rite sacrificiel. En revanche, cette étape fait appel à la méthode d'induction afin d'établir par la suite un lien avec les thèmes théoriquement élaborés.

Finalement, il faut noter que notre grille d'analyse des données a, elle aussi, été appelée à se modifier au rythme des allers-retours sur le terrain au gré des entrevues à questions semi-ouvertes posées aux répondants et qui pourront impliquer de nouvelles perspectives de recherche et de nouveaux concepts clefs.

Une fois l'analyse de données achevée, nous nous sommes assurée de la validité de ces dernières, de la validité de la recherche, de sa scientificité et de ses limites avant de procéder aux considérations éthiques.

3.5 Validation des données et scientificité de la recherche

En recherche qualitative tout comme en recherche quantitative, il convient de s'attarder sur quelques questions de scientificité de la recherche et de validation des données par différents moyens imbriqués les uns dans les autres. Il s'agit d'une question vaste, qui ne saurait être abordée ici de manière exhaustive. Nous nous contenterons donc de présenter les questions les plus en rapport avec notre recherche.

3.5.1 Validation des données qualitatives

La validation des données qualitatives repose sur leur crédibilité, leur transférabilité, leur fiabilité et leur constance interne.

La crédibilité

Dans le cadre de notre recherche, nous avons assuré la crédibilité de cette dernière en recueillant des données nombreuses issues de multiples perspectives et matériaux

objectifs, et ce en ayant recours à plusieurs sources et méthodes. Autrement dit, nous avons fait appel à la technique de triangulation des sources et méthodes que nous développerons ultérieurement, comme le préconisent J.P. Pourtois et H. Desmet¹²². Dans ce dessein, nous avons tenté de mener des entrevues avec plusieurs sujets et établi un cadre théorique riche, bâti à travers différentes sources.

Nous avons aussi usé de la technique de validité de signifiante de l'observation pour vérifier s'il y a bien cohérence entre le langage et les valeurs du chercheur d'une part et ceux du sujet d'autre part, ainsi que de la méthode du jugement critique. En somme, il s'agira de remettre au goût du jour les concepts de scientificité de la recherche bien connus des sciences positivistes.

Pour la collecte des données, nous avons, comme mentionné plus haut, utilisé un magnétophone qui nous a permis de saisir les renseignements rassemblés dans leur ensemble, incluant le langage non verbal (rires, sourires, moment de silence, ton de la voix, etc.) que nous avons pu consulter à plusieurs reprises. Enfin, nous avons disposé d'un journal de bord qui nous a permis d'établir le lien entre les informations recueillies et notre cadre théorique, ainsi que de noter les remarques qui nous ont interpellée durant et après les entrevues.

La transférabilité

Elle repose essentiellement sur l'échantillonnage choisi en fonction de la pertinence des caractéristiques des sujets avec le phénomène à l'étude ainsi que de la pertinence théorique par rapport à celui-ci. Selon les deux auteurs susmentionnés, la saturation théorique demeure une notion importante pour savoir à quel moment interrompre l'échantillonnage, lesquels auteurs affirmant que « ce concept est atteint lorsqu'aucune

¹²² Pourtois, J.P. et Huguette, op. cit., p. 120.

donnée suffisamment nouvelle ne ressort des derniers entretiens pour justifier une augmentation du matériel empirique »¹²³.

Étant le temps alloué à la présente recherche et son caractère délicat, nous avons limité notre échantillon à trois participants, une fois les informations récoltées devenues redondantes.

Notons, cependant, que la transférabilité n'est réalisable dans la mesure du possible qu'une fois la recherche achevée. À ce stade de la recherche, nous ne pouvons donc nous assurer définitivement de la transférabilité de celle-ci dans le temps et l'espace.

La fiabilité

La fiabilité a pour objectif d'atténuer la subjectivité du chercheur pour s'assurer que les données analysées ne sont pas biaisées par l'idéologie de celui-ci. Il s'agit de la triangulation interne du chercheur que nous développerons ultérieurement mais aussi de la triangulation théorique en ayant recours à des options théoriques alternatives ou concurrentes pour assurer la fiabilité de la recherche.

La constance interne

La constance interne permet de s'assurer que les variations accidentelles ou systémiques n'ont pas d'impact sur les données collectées. Elle repose sur plusieurs procédures comme la triangulation temporelle en collectant les informations à des moments différents garantissant la permanence de ces dernières dans le temps. Les instruments utilisés dans la collecte des données et les conditions dans lesquelles celle-ci a eu lieu sont eux aussi à prendre en considération. Nous avons à ce sujet effectué des entretiens à des intervalles de quelques mois pour nous assurer de la constance des informations collectées.

¹²³ *Ibidem*.

3.5.2 Scientificité de la recherche

Il existe plusieurs principes assurant la scientificité de la recherche. Il incombe donc au chercheur de choisir, parmi les différents moyens qui s'offrent à lui, les plus faisables et ceux qui conviennent le mieux à l'objet de sa recherche. Il s'agit des principes de triangulation, de validité significative, de jugement critique, de confrontation et d'interprétation des données, et pour finir la pensée de doute.

Le principe de triangulation

La triangulation interne

Elle consiste à prendre conscience de toute subjectivité à savoir celle du chercheur, du sujet, sans oublier la subjectivité dans l'analyse de contenu.

La subjectivité du chercheur

Pour comprendre notre position de départ en tant que chercheuse, il fallut d'emblée nous poser différentes questions. Pourquoi avons-nous choisi ce sujet ? Que voulons-nous démontrer ? Pourquoi avoir choisi ces références théoriques ? Une méthodologie plutôt qu'une autre ? Telle méthode et telle technique de collecte des données ? Etc. Car le chercheur n'arrive pas sur le terrain sans a priori. Bien avant l'entretien, celui-ci a déjà une idée préconçue sur les thèmes qu'il cherche à aborder avec le sujet. À ce sujet, D. Jeffrey affirme que « Nous adhérons à des positions dont nous sommes en partie aveugles »¹²⁴.

¹²⁴ Jeffrey, Denis (2005), « Recherches qualitatives—Hors-série-numéro-1 », *Actes du colloque Recherche qualitative et production de savoirs*, Université du Québec à Montréal, 12 mai 2004, Association pour la recherche qualitative, p. 121.

Une fois la position de départ comprise, l'objet de la recherche et la problématique définis, le chercheur entame sa revue littéraire. Tout objet de recherche ayant forcément été traité par d'autres avant lui (et probablement simultanément que lui), et même s'il a été étudié sous des angles différents, il y a donc obligation de connaître la pensée des auteurs qui l'ont précédé, des connaissances nécessaires à toutes recherches. Cependant, ces lectures présentent des avantages comme des inconvénients dans la mesure où un chercheur inexpérimenté et non attentif pourrait facilement être victime de ses lectures.

Aussi, il n'est pas facile pour un chercheur de justifier ses représentations, ses affects et parfois ses désirs étant donné qu'ils sont en partie enfouis dans notre inconscient : « Il y a des choix que même les chercheurs les plus chevronnés ne s'expliquent pas entièrement »¹²⁵, confirme encore l'auteur. Une fois que le chercheur prend conscience des filtres à travers lesquels il observe, non seulement l'impact de sa subjectivité sera atténué, mais cela permettra ainsi au lecteur de comprendre son raisonnement, ses motivations et son acheminement, et de rendre compte de ses efforts. Nous avons aussi tenu à être tout aussi vigilante quant à la subjectivité du sujet.

La subjectivité du sujet

Il est impératif que tout chercheur prenne au préalable conscience de la subjectivité du sujet autant que de la sienne au cours de l'interview ainsi qu'au moment de l'analyse de données. Ainsi, dès la première entrevue, nous nous sommes posée différentes questions. Pourquoi le sujet accepte-t-il de faire l'interview ? Quel message veut-il transmettre ? Quels sont ses objectifs ?

¹²⁵ *Ibidem.*

Ensuite, il faudra tenir compte qu'à l'instar du chercheur, le sujet a lui aussi des motivations dont il n'a pas conscience, par exemple ses perceptions du monde, de la société et des choses qui l'entourent, la représentation qu'il s'en fait, ses croyances (influencées entre autres par son âge, son sexe, son niveau d'éducation, son niveau socioéconomique, sa religion, les doctrines et courants religieux auxquels il adhère ainsi que son appartenance culturelle et identitaire). Enfin, il est important de prendre aussi conscience de la subjectivité dans l'analyse des données.

La subjectivité dans l'analyse de contenu

Le chercheur peut inconsciemment être porté à sélectionner et à analyser des énoncés à partir de ses propres perceptions et préjugés, écartant les énoncés en contradiction avec son champ de prédilection.

La triangulation théorique

Nous assurerons la triangulation théorique à travers un cadre théorique riche élaboré à partir de différents écrits sur le sujet en faisant appel à plusieurs auteurs.

La triangulation temporelle

Pour garantir la permanence des informations collectées dans le temps, nous assurerons la triangulation temporelle en collectant les informations à des moments différents et prenant en compte les facteurs de changement. Il s'agit en d'autres termes de la constance interne.

La triangulation des sources et des méthodes

La triangulation des sources et des méthodes implique d'avoir recours à de multiples informateurs et différentes méthodes de collectes des données (que nous développerons ultérieurement) lors des entrevues avec les répondants (informateurs).

Le principe de validité de signification

La validité de signification s'effectue sur deux plans, affirment J.P. Pourtois et H. Desmet¹²⁶ : celui de la dénotation et celui de la connotation. La dénotation permet de vérifier si le répondant a compris la démarche explicite basée sur tel instrument ou telle technique, et à travers laquelle le chercheur désire recueillir les données ainsi que de savoir si l'objet de la recherche et la perception que le sujet en a sont concordants, et de la sorte corroborer ou infirmer les hypothèses et y apporter des changements ou de nouveaux éléments. Il s'agira notamment de savoir si le chercheur a lui aussi bien compris le sens des propos du sujet, insistent les auteurs. Pour sa part, la connotation permettra au chercheur de dégager les significations que le sujet dévoile implicitement à travers les récits et les événements narrés.

Le jugement critique

En faisant en sorte de pouvoir jeter un regard critique sur l'ensemble de la recherche, le jugement critique permet encore plus de distanciation. Nous en retiendrons les aspects suivants :

- La critique d'identité du répondant – Se basant sur les critères personnels de ce dernier, le chercheur porte un regard critique sur ses intentions et les

¹²⁶ Pourtois, J.P. et Huguette, op. cit., p. 57.

motivations qui le poussent à accorder une entrevue (ces mêmes intentions et motivations que nous avons précédemment développées dans la partie dédiée à la triangulation interne, celle-ci stipulant que la même approche doit s'effectuer au niveau du chercheur lui-même).

- La critique d'interprétation – Très importante dans la phase d'analyse des données, elle correspond à la validité de signification.
- La critique d'autorité – Elle est portée sur l'informateur et s'adresse aux éléments volontaires, résultant d'une construction intentionnelle, les éléments involontaires étant pour leur part vrais par nature. La critique d'autorité tend ainsi à chercher des éléments qui confirment le récit en examinant entre autres les écarts entre les facteurs ayant causé chez le sujet des déformations volontaires et involontaires.

La confrontation

À ce niveau de la recherche, nous avons confronté les récits des différents protagonistes pour n'en retenir que la meilleure version, celle de l'observateur le plus exact et le plus sincère. Comme nous le développerons lors de la rédaction du rapport de recherche, les réponses des trois répondants étaient quasiment les mêmes, nous avons donc gardés ces trois derniers confrontant entre elles les informations dont ils nous ont fait part pour vérifier la cohérence entre les versions d'un entretien à un autre et ce, dans le but de « dégager une relation conforme à la réalité »¹²⁷, comme l'affirment les auteurs précités.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 62.

La pensée de doute

La pensée de doute nous a permis de remettre en question nos connaissances, de ne pas tomber dans le piège de la vérité (absolue) des théories avancées et des analyses de données qui en découlent. En d'autres termes, elle a assuré la non-mythification de la recherche. « Alors que le mythe donne à croire, le savoir scientifique – qui assume par méthode de doute – donne à penser »¹²⁸, affirme D. Jeffrey.

Cependant, dans sa démarche pour assurer la scientificité de la recherche, C. Gohier¹²⁹ pose la question de l'inclusion et l'exclusion des considérations éthiques. Celles-ci devraient, selon l'auteure, figurer parmi les critères de scientificité, elles font partie intégrante de la scientificité et lui sont indispensables sans, pour autant, faire partie de ses critères, car sans ces critères, la recherche aurait une validité certes, mais pas de valeur.

Considérations éthiques

Qu'il s'agisse de recherche quantitative ou qualitative, la dimension éthique de toute recherche scientifique implique une identification des valeurs et des principes d'action qui guideront le chercheur tout au long de sa recherche et sa relation avec autrui. Comme le soulève Jeffrey dans *Le chercheur itinérant*, la dimension éthique se scinde en deux grands axes : l'éthique du chercheur et l'éthique de la recherche, inextricablement liées :

- L'éthique du chercheur « concerne notamment le respect de tout individu rencontré dans le cadre d'une recherche, de toute société, de toute culture, de tout

¹²⁸ Jeffrey, op. cit., p. 121.

¹²⁹ Gohier, C. (2004), *Recherches qualitatives*, vol. 24, p. 13.

environnement [...] »¹³⁰. Ainsi, les considérations éthiques inhérentes au site de cette enquête sont inévitablement liées au respect de la vie privée, ne devant s'intéresser qu'à la dimension publique des comportements et des phénomènes étudiés.

- L'éthique de la recherche concerne, elle aussi, le chercheur dans la mesure où celui-ci se retrouve souvent confronté à des choix difficiles, surtout lorsque la recherche en question demande une implication personnelle de sa part. A-t-il le droit de jouer un rôle, de cacher ses propres valeurs lorsque celles-ci sont en contradiction avec celles de son informateur ? Quel comportement adopter s'il se retrouve, comme dans le présent cas, en présence d'actes répréhensibles, voire immoraux, condamnés par la société ?

Afin d'assurer, justement, la crédibilité et la scientificité de notre recherche dans le respect des dimensions éthiques, nous avons en premier lieu communiqué les objectifs de notre recherche à savoir : comprendre le djihad, comment celui-ci est légitimé par les djihadistes. Nous nous sommes, notamment, efforcée de ne pas nous laisser influencer par les liens affectifs qui se sont créés entre les répondants et nous ni, paradoxalement, par nos principes moraux souvent en contradiction avec ceux de nos sujets. Aussi nous nous sommes tenue d'agir en conséquence en évaluant les avantages et les risques auxquels nos répondants sont exposés étant donné la gravité des informations collectées et de ne pas exploiter celles-ci.

Assurer la crédibilité et la scientificité de sa recherche, résister au magnétisme de ses caractéristiques personnelles et sociales, de ses préjugés et de sa position quant au phénomène étudié nécessite beaucoup d'efforts de la part du chercheur. Toute recherche présentant des limites, celle-ci doit reconnaître aussi les siennes.

¹³⁰ Jeffrey, op. cit., p. 126.

Les limites de la recherche

Certes, la méthode de recherche qualitative permet la compréhension des réalités sociales comme aucune autre recherche ne saurait le faire. Sa force réside dans son aptitude à comprendre non seulement en détail et avec précision l'expérience des personnes interrogées et de comprendre leurs points de vue, mais d'appréhender aussi le phénomène étudié en profondeur et de manière holistique.

Au sujet de la méthode des études de cas, comme nous l'avons susmentionné, Yin (1984) la définit comme « une enquête empirique qui étudie un phénomène contemporain dans son contexte de vie réelle où les limites entre le phénomène et son contexte de vie réelle ne sont pas nettement évidentes, et dans lequel des sources d'information multiples sont utilisées »¹³¹. Cependant, nous ne pouvons passer sous silence ce que bien des chercheurs lui reprochent. Malgré le fait que la méthode de l'étude de cas soit exhaustive, celle-ci est accusée de ne pas être représentative dans la mesure où, comme dans la présente recherche, elle s'est limitée à un échantillon restreint. Elle ne peut, de ce fait, être transférable dans l'espace et le temps, conditions nécessaires pour répondre aux critères de validité et de scientificité selon les investigateurs en recherche quantitative. Toutefois, ces chercheurs oublient que l'objectif de la recherche qualitative est d'enrichir et d'apporter des éléments nouveaux à partir d'un cadre théorique. Elles « peuvent donc être généralisables à des propositions théoriques et non à des populations ou univers »¹³².

La recherche scientifique pose aussi et toujours le problème de la subjectivité. Quand bien même nous avons révélé nos caractéristiques personnelles, notre appartenance

¹³¹ Récupéré le 31 juillet 2014 de < http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=ODC_022_0285 >.

¹³² *Ibidem*.

sociale, religieuse, etc., Nous sommes consciente que nous ferons probablement toujours la lecture et l'analyse des données collectées à partir de notre propre prisme. C'est pourquoi la méthode qualitative implique une grande attention de la part du chercheur qui lui permettra de mettre à nu « les dimensions personnelles qui le rapprochent ou l'éloignent du sujet qu'il analyse »¹³³ afin de réduire l'écart entre la réalité du phénomène étudié et les a priori qu'il entretenait au moment d'arriver sur le terrain.

Enfin, c'est au moment où nous croyions maîtriser le plus l'objet de notre étude que nous nous rendons compte que finalement, il y a toujours quelque chose qui nous échappe ; c'est là la raison même de notre motivation et de notre détermination à ne pas lâcher prise et de nous investir davantage dans l'analyse de notre recherche.

¹³³ Boutin, op. cit., p.133.

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS

4.1 Recherche et démarche effectuées depuis le dépôt du projet de mémoire

Dans le cadre de notre recherche, nous avons entrepris une première démarche avec notre connaissance, un Tunisien ayant émigré au Canada (aux fins d'études) et qui s'est récemment tourné vers l'islam radical. Le choix du sujet s'est porté suite à une rumeur le concernant selon laquelle il aurait récemment tenté de se rendre en Syrie pour participer au djihad, mais qu'il aurait été rattrapé et empêché de partir par des membres de sa famille (sa mère et sa sœur).

Nous avons donc contacté notre sujet via le réseau social Facebook, mais celui-là nous a répondu avec la vidéo d'un prédicateur musulman portant sur le jihad en Syrie, ignorant totalement notre intérêt quant à son éventuelle intention de participer au djihad. Nous avons tenté une seconde approche, ce qui nous a valu la suppression de la « liste d'amis » de notre candidat potentiel.

Nous nous sommes par la suite rendue sur le terrain, en Tunisie, lançant des appels sur le Web via le réseau social Facebook et partout ailleurs par l'entremise de toutes nos connaissances, tous âges, milieux et professions confondus. En ce qui concerne les réseaux sociaux, nous avons obtenu beaucoup de réponses et avons été orientée vers des journalistes, dont Monsieur Zouhaier Latif, le seul journaliste tunisien à avoir été autorisé à visiter l'établissement pénitentiaire syrien dans lequel étaient détenus les djihadistes tunisiens et à y avoir filmé des entretiens.

Nous avons donc contacté Monsieur Latif une première fois par téléphone où il nous a prétendu ne pas connaître de djihadistes tunisiens en Tunisie. Puis, pour l'avoir par la suite rencontré par hasard, il nous avoua cette fois-là en connaître plusieurs, mais il ne voyait pas l'intérêt de nous les présenter. Nous avons contacté plusieurs autres journalistes, mais ceux-ci affirmèrent aussi ne pas en connaître.

Nous avons par la suite joint Monsieur Badis Koubakji, président de l'Association de soutien aux Tunisiens à l'étranger, lequel a accepté de nous recevoir plus d'une fois (jusqu'à saturation des données) et de nous révéler des documents avec les photos de Tunisiens disparus en Italie ou en Syrie, des chiffres et des données du ministère de l'Intérieur de la Tunisie, mais aucune entrevue avec des personnes de retour de Syrie.

Nous avons donc continué à lancer des appels dans différents milieux, principalement ceux des quartiers populaires où la jeunesse était la plus touchée par la question du djihad, allant du nord jusqu'au sud de la Tunisie. Nous avons quand même obtenu quelques retours d'appel, mais au final, tous se désistèrent, par peur des médias ou de l'État (qui avait mis en place certaines actions pour stopper l'action des djihadistes) ou parce qu'ils ne voulaient tout bonnement pas, selon leur propre expression, « servir de bête de foire ». Et nous avons aussi parcouru les mosquées et fait appel à des connaissances, hommes et femmes orientés vers l'islam radical.

Finalement, après six mois de recherche, nous avons pu, via un appel lancé par un membre de ma famille auprès de ses connaissances, obtenir un numéro de téléphone, celui d'un jeune homme de 23 ans, ancien étudiant de l'Institut préparatoire aux études scientifiques et techniques de Tunisie (un institut des mieux coté dans son domaine en Tunisie).

4.2 La rédaction du rapport de recherche

Toute recherche trouvant un centre d'intérêt particulier chez le chercheur qui la conduit tend, selon sa nature, à découvrir, à comprendre ou à expliquer un phénomène donné auquel le chercheur porte un intérêt particulier. La recherche en question, qualitative dans notre cas, tout comme la méthode utilisée, présente ses forces et ses limites. Les forces de la méthode utilisée résident dans son aptitude à comprendre le phénomène tel qu'il se présente au sujet, avec précision et en détail, et de manière profonde et holistique, alors que ses limites, pour leur part, se révèlent lorsque l'on considère la validité et la scientificité de la méthode utilisée.

Certains chercheurs nient à ces méthodes de collectes de données un statut scientifique. Il existe cependant un moyen de pallier ce problème. À ce sujet, Gérald Boutin affirme qu'« il apparaît possible de réinterpréter les critères habituels d'évaluation dans une perspective qualitative »¹³⁴. Ces critères ont été développés dans notre chapitre intitulé *Méthodologie* et tournent autour, rappelons-le, de la crédibilité, de la fiabilité et de la constance interne, la transférabilité n'étant réalisable dans la mesure du possible qu'une fois la recherche achevée.

Pour leur part, les critères de scientificité seront validés à travers les principes de triangulation (interne, selon le critère de faisabilité), de validité significative, de jugement critique, de confrontation et pour finir celui de la pensée de doute, susmentionnés, respectant évidemment, comme dans toute recherche, les considérations éthiques.

Une fois, donc notre sujet trouvé, nous avons directement pris contact avec ledit jeune homme de 23 ans. Nous lui avons téléphoné, nous nous sommes présentés l'un à l'autre, et avons expliqué grosso modo le but de notre recherche qui consiste à

¹³⁴ Boutin op. cit., p. 140.

comprendre la conception du djihad à travers un djihadiste. Notre sujet avait, justement, tenté de se rendre en Syrie et a été avec deux de ses amis retenus à l'aéroport, alors qu'un troisième de ses amis, pour sa part, est arrivé à destination.

Nous avons donc fixé rendez-vous avec notre sujet quelques jours après ce premier contact téléphonique, le soir, vers 21 heures, après son entraînement sportif. Avant de rencontrer Ahmed¹³⁵, nous avons pris soin de l'aviser au préalable que nous n'étions pas voilée, que nous ne portions pas de djellaba (vêtement ample, long, de couleur noire couvrant le corps) que sont supposées porter les femmes musulmanes, mais que nous pouvions le faire si cela était nécessaire pour le mettre à l'aise.

Ahmed ne voyait aucun problème à l'égard de notre tenue vestimentaire (décente) ni au fait que nous venions le rencontrer le soir, seule, alors que la loi islamique interdit aux femmes de sortir le soir non accompagnée d'un membre masculin de sa famille, mais aussi pour n'importe quel tête-à-tête avec un homme sans la présence d'un tuteur.

Nous avons donc obtenu une première rencontre de 45 minutes avec Ahmed, dans notre véhicule, et ensuite une deuxième entrevue (environ trois semaines plus tard, le soir aussi aux alentours de la même heure) au cours de laquelle il nous a présenté ses amis ayant entrepris la même démarche que lui. Nous étions ce soir-là, par la force des choses, en compagnie d'un membre de notre famille (notre tante âgée de 70 ans, voilée) étant donné que le rendez-vous n'a été confirmé qu'à la dernière minute et que nous ne pouvions pas nous arranger pour raccompagner notre accompagnatrice avant de nous y rendre.

¹³⁵ Pour préserver l'identité de nos sujets nous les avons surnommés : Ahmed, Maher et Ali.

Pour assurer la fiabilité de notre recherche, nous avons demandé à cette dernière de n'interrompre, en aucun cas, le récit de nos interlocuteurs, de ne poser aucune question, de ne pas parler tout simplement, sauf dans le cas où l'un de nos sujets allait de son propre gré vers elle et ce, afin de ne pas biaiser notre recherche dans sa quête de collecte des données.

Nous nous sommes, donc, avec nos sujets, fixés rendez-vous au même endroit que la dernière fois avec Ahmed, pas loin de son lieu de résidence. Nous sommes cette fois-ci descendus de voiture et nous nous sommes assis sur la terrasse d'un café. Les deux autres sujets, que nous avons surnommé « Maher » et « Ali » étaient respectivement âgés de 27 et 23 ans. Le premier détenait une licence en philosophie, le second poursuivait encore ses études en informatique.

L'entrevue, qui a duré une heure jusqu'à la fermeture du café, s'est très bien déroulée. La présence de notre accompagnatrice semble avoir eu un effet positif sur nos sujets, les a décontractés, et le fait qu'ils soient arrivés en groupe les a aussi, probablement, quelque part rassurés. Ahmed discutait avec notre accompagnatrice pendant que se déroulait notre entrevue avec nos deux sujets, assis à la même table, mais plus en retrait. L'entrevue s'est passée de manière fluide, donnant à la relation un ton agréable, à en oublier presque le rapport intervieweur/répondant (dans la mesure où elle ne touchait ni à la crédibilité, ni à la scientificité de la recherche). Au moment de quitter la terrasse, nos sujets (dont les ressources financières étaient limitées) ont réglé l'ensemble de l'addition, comme le veut la coutume en Tunisie lorsqu'hommes et femmes sortent ensemble entre amis ou en famille, cependant.

Eu égard au temps alloué à l'entretien avant la fermeture du café (mais aussi étant donné notre retour vers Montréal prévu pour le surlendemain, d'où l'impossibilité de les revoir), nous avons entamé un entretien de groupe avec Maher et Ali, conjointement. Les réponses de Maher étaient pratiquement les mêmes que celles

d'Ali, mais aussi de celles de Ahmed. Des trois, Maher était le plus âgé et paraissait le mieux maîtriser le sujet du djihad, appuyant ses arguments de versets du Coran et hadiths du Prophète appris par cœur. L'entrevue était beaucoup plus détendue que lors de la première rencontre en tête-à-tête avec Ahmed pour les raisons ci-haut mentionnées, mais aussi grâce à la relation qui avait commencé à s'établir entre Ahmed et nous-même, après une première rencontre et quelques coups de fil pour organiser la deuxième rencontre.

Lors de la première rencontre, Ahmed a proposé de nous faire parvenir des vidéos concernant le djihad en Syrie, à travers le réseau social Facebook. Pour les mêmes raisons de fiabilité, nous avons tenté de contourner sa demande, celle-ci pouvant d'un côté créer des liens affectifs d'amitié pouvant biaiser notre recherche ou provoquer l'effet inverse, en mettant mal à l'aise notre interlocuteur, voire refuser un second entretien après avoir consulté notre profil Facebook dont des photos personnelles (auxquelles seuls nos amis ont accès) ou des postes (publics) pouvant aller à l'encontre de ses principes, spécifiquement lorsque ceux-ci se rapportent au djihad et à la représentation qu'il en fait.

N'ayant pas de réponse de notre part, Ahmed a demandé à notre intermédiaire, après notre première rencontre, de le renseigner sur le nom avec lequel nous étions inscrite sur le réseau social en question. Pour les raisons susmentionnées, nous avons préféré le « bloquer » (selon la terminologie typique des réseaux sociaux), chose que Ahmed a soupçonnée, et c'est alors que contrarié, il nous a téléphoné pour nous dire qu'il mettait fin à nos entrevues et que si nous le voulions, nous pouvions toujours en trouver d'autres, des djihadistes, une réaction de sa part que nous ne voulions pas (mettre fin à nos entrevues de cette manière) et ce, par respect à l'égard de notre interlocuteur, et par manque de temps, il faut avouer. Nous avons donc « débloqué » notre sujet qui, pensant s'être trompé, nous a expliqué les raisons de sa colère vu ce qu'il pensait, à présent, être un malentendu. Ahmed nous a donc envoyé les vidéos qu'il avait prévu

nous envoyer, sans pour autant demander à nous ajouter (au départ) dans sa liste d'amis Facebook. Nos statuts et postes étant accessibles à tous, nous avons dû procéder à quelques suppressions (susceptibles de faire fuir notre sujet) avant de le « débloquer ».

Après notre deuxième rencontre, des liens plus solides s'étant établis entre nous, Ahmed nous a ajoutée dans sa liste d'amis Facebook, ce que Maher a aussi fait, pour nous envoyer lui aussi des vidéos. Pour sa part, Ali s'est seulement contenté, au début, de s'abonner à notre profil Facebook, avant de nous envoyer lui aussi, quelques jours plus tard, une demande d'ajout.

Après ces deux entrevues, nous sommes retournée à Montréal (où nous vivons depuis quatre ans), commencé à rédiger notre mémoire et à analyser en surface les données collectées durant les entrevues, à propos desquelles données nous avons noté au fur et à mesure des réflexions importantes, nous permettant entre autres de renouveler nos questions jusqu'à atteindre la saturation.

Comme présumé, après nos entretiens, nous avons apporté quelques changements à notre cadre théorique au niveau des concepts, d'où l'obligation de mener de nouveaux entretiens. Ahmed ayant demandé quelques fois de nos nouvelles et nous assurant qu'il se porterait à notre disposition si nécessaire, nous l'avons recontacté par Facebook pour un entretien vidéo sur Skype (un autre réseau social), mais avant que cet entretien se soit réalisé, nous sommes par chance retournée en Tunisie (pour des raisons personnelles), et c'est ainsi que nous avons pu mener un troisième entretien en personne. Nous considérons dès lors nos données saturées. Cependant nous savions qu'après reconsidération (suite à une analyse profonde de celles-ci), il nous était toujours possible de reprendre contact avec notre sujet pour d'autres éventuels entretiens.

Dans la phase qui suit, nous avons pris soin de choisir notre verbatim en fonction de la pertinence des données avec la problématique. Ensuite, nous avons utilisé les informations recueillies pour les confronter au cadre théorique avant de procéder à la collecte et à l'analyse de données selon une grille dressée à cet effet.

4.3 Grilles d'analyse

Avant de commencer les interviews, nous avons mis au point une première grille qui nous permettra d'établir la liste des thèmes à aborder et d'en dégager les questions pertinentes à poser au cours de l'entrevue. La grille d'analyse se présente comme suit :

	Définition et perception du djihad	Légitimation du djihad	Pourquoi le djihad mineur	Pourquoi le djihad en Syrie	Les rites et rituels liés au sacrifice
Entretien 1					
Entretien 2					
Entretien 3					
...					

La même grille d'analyse a été utilisée pour la deuxième entrevue avec les deux autres sujets.

Ensuite, une deuxième grille concernant les rites d'initiation a, pour sa part, été établie après avoir reconsidéré la première entrevue :

Phase préliminaire	Phase liminaire	Phase post-liminaire

Et enfin, une dernière grille pour développer davantage les phases du rite d'initiation et les rituels qui y sont liés lors de la troisième entrevue qui se présente comme suit :

	Phase préliminaire	Phase liminaire	Phase post-liminaire
	Séparation	Marge	Nouveau statut, élévation
Rituels de sacrifice liés au djihad			

Entrevue #1

Renseignements généraux

Date de l'entretien : 13 novembre 2013.

Lieu de l'entretien : le quartier du sujet, dans notre véhicule. Tunis, Tunisie.

Durée de l'entretien : une heure.

Informations générales sur le sujet : Ahmed, 23 ans, ancien étudiant à l'Institut préparatoire aux études scientifiques et techniques de Tunisie (ses études ont été interrompues pour des raisons personnelles non liées au djihad).

Déroulement de l'entrevue

En arrivant au rendez-vous (dont l'heure et l'endroit ont été laissés à la discrétion du sujet), nous avons commencé par nous présenter, exposer le sujet de notre mémoire en expliquant pourquoi nous avons recours à la technique d'entrevue et en précisant les avantages qu'elle représentait pour notre interlocuteur. Celle-ci lui permettrait, selon nous, de transmettre un message, d'expliquer sa perception du « vrai » djihad (selon lui), de le légitimer, etc. Ensuite, nous lui avons assuré le respect de sa vie privée et de ne mettre en aucun cas sa vie en danger. Nous lui avons également promis à ce sujet, après qu'il eut consenti à l'enregistrement de l'entretien, de ne jamais dévoiler son nom et de lui attribuer un pseudonyme avant de commencer l'enregistrement.

Nous avons ensuite procédé à l'entretien en posant nos questions ouvertement, donnant au sujet le choix de répondre tantôt par les faits, tantôt en donnant son opinion. Nous avons pris soin de noter nos remarques dans le journal de bord prévu à cet effet de manière à ne pas interrompre le sujet lors de son récit et essayé de reposer nos questions sous différents angles de manière à en dégager le maximum d'informations, prenant évidemment soin du contexte culturel dans lequel s'inscrit le sujet, c'est-à-dire sa culture, sa religion et ses valeurs. Nous avons également travaillé sur nos questions de manière à ce qu'elles soient concises (afin de ne pas embrouiller notre interlocuteur) et nous avons tenté à chaque fois d'esquiver ses questions lorsque celles-ci pouvaient biaiser ses réponses, et donc notre recherche.

Enfin, nous avons mis fin à l'entrevue en remerciant notre interlocuteur pour sa collaboration, lui demandant s'il était possible de conduire éventuellement et si nécessaire de nouveaux entretiens, en lui rappelant les avantages qu'il pouvait tirer de cette entrevue, lui assurant une autre fois de la confidentialité des données collectées et de son identité.

Une fois l'entrevue terminée, nous avons pris quelques notes résumant brièvement notre entrevue, avant de procéder à la collecte et à l'analyse des données selon la grille que nous avons préalablement établie. Nous avons ensuite procédé à l'écoute de l'entrevue, en notant en même temps dans le journal de bord les réponses en fonction des thèmes apparaissant dans notre grille.

Collecte et analyse des données de la première entrevue

Incapable de définir précisément ce qu'il entend par djihad, le répondant tenait par-dessus tout à le légitimer. L'islam, selon lui, est certes une religion de paix, mais une religion (de démonstration) de force, ajoutant que « le Prophète lui-même avait participé et mené plusieurs batailles (défensives) et percées (foutouhat) de son vivant et

tué des gens, ce qui n'est pas Aïb » (traduction littérale : « défaut », un sens « mal vu dans la société » pour reprendre les termes du répondant).

Ensuite, Ahmed évoque un verset stipulant que « Si deux groupes de croyants se combattent, rétablissez la paix entre eux. Si l'un d'eux agresse l'autre, lutez contre celui qui agresse jusqu'à ce qu'il se conforme au jugement de Dieu. S'il s'y conforme, réconciliez-les avec équité et soyez justes. Dieu aime ceux qui sont équitables »¹³⁶ avant de révoquer la confession du président syrien Bachar Al Assad. Faisant partie de la Nasrania (courant chiite extrême selon notre répondant), ses adhérents ne seraient non seulement pas des musulmans, mais carrément des mécréants, ajoute-t-il en soulignant qu'ils considèrent Ali (cousin de Mahomet et père de ses petits-fils) comme un dieu et que le Prophète Mahomet est la création de ce premier, etc. Ces mêmes mécréants, ajoute-t-il, tuent des innocents, dont des enfants. « Ce sont eux les fous, les terroristes, pas nous », surenchérit Ahmed. Ainsi, tous les musulmans du monde sont tenus de venir en aide à leurs frères (musulmans) opprimés en Syrie.

Après quoi, nous lui demandons pourquoi avoir choisi le petit djihad et ne pas s'être contenté du majeur qui, comme son nom l'indique, est plus important dans un sens. Ahmed nous explique que ce djihad n'est pas mineur dans le sens que nous lui attribuons, mais que le Prophète revenant d'une bataille avait désigné le djihad armé de mineur parce que celui-ci était facile comparé au djihad de tous les jours. Dans le djihad mineur, il suffit de lever son arme et de se battre, alors que pour sa part, le djihad majeur implique des sacrifices quotidiens, le renoncement aux tentations instinctives qui transcendent leurs existences. Puis, Ahmed rajoute que le djihad (mineur) est « le plus haut point de l'islam », et il nous demande comment ne pas se battre pour un Dieu qui lui a tout donné, qui l'a créé et lui a consacré ses parents pour le nourrir et s'occuper

¹³⁶ *Le Coran* (49; 9).

de lui jusqu'à ce qu'il devienne complètement indépendant, ce même Dieu qui lui vient en aide quand il est malade ou lorsqu'il a un problème quelconque. Ahmed se tourne ensuite vers nous et nous demande avec insistance : « Ce Dieu tout puissant, dont la puissance a été prouvée scientifiquement à travers les miracles du Coran [en citant quelques exemples] ne mérite-t-il pas que je me batte pour lui ? [...] Réponds-moi, je te le demande ». Mais pour éviter de répondre à la question (afin de ne pas biaiser l'entrevue), nous nous sommes contentée de répondre : « Je te comprends ».

Ahmed poursuit en récitant des versets du Coran tel que « Le combat vous a été prescrit alors qu'il vous est désagréable. Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose alors qu'elle vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas »¹³⁷ ou encore « Ô vous qui croyez ! Qu'avez-vous ? Lorsque l'on vous a dit : "élancez-vous dans le sentier d'Allah" ; vous vous êtes appesantis sur la Terre. La vie présente vous agréait-elle plus que l'au-delà ? – Or, la jouissance de la vie présente ne sera que peu de choses, comparée à l'au-delà ! »¹³⁸.

Ahmed nous affirme encore une fois que le djihad est le plus haut point de l'islam, en ajoutant que la religion est « une colonne dont la base serait la soumission à Dieu, le fût la prière et le chapiteau le djihad », mais que pour pouvoir le faire, il faut d'abord comprendre réellement la valeur de la religion (l'islam). Ensuite, il nous parle de son expérience personnelle, comment lui, il en est arrivé là. « J'étais complètement à côté de la plaque, je buvais de l'alcool, je n'avais en tête que les filles, les soirées. Bref, des histoires anodines, comment me faire de l'argent, etc. » selon ses propres mots. Ensuite, il désigne une « période » de déstabilisation et de remise en question survenue après la mort subite, à l'âge de 24 ans, de l'un de ses amis qui était en bonne santé.

¹³⁷ *Le Coran* (2; 216).

¹³⁸ *Ibidem* (9; 38).

Après quoi « j'ai trouvé... ». Ahmed s'interrompt un moment, puis reprend qu'étant donné que nous parlons de manière logique, il nous informe « entre guillemets » sur son niveau d'éducation (deux années d'études universitaires à l'IPEST, un institut des plus réputé dans son domaine), qu'il n'a pas arrêté à cause de la religion, celle-ci incitant au savoir, mais pour des raisons d'ordre personnel, déclarant avoir trouvé des preuves scientifiques dans le Coran, des preuves qui mènent réellement à glorifier Dieu et sa religion (l'islam).

Après avoir développé quelques preuves scientifiques, il y eut un moment de silence que nous n'avons pas interrompu, jusqu'à ce qu'Ahmed se tourne vers nous et nous demande si nous avons d'autres questions. « Pourquoi le djihad en Syrie avant la Palestine ? », demandons-nous. Ce à quoi Ahmed répond qu'il faut une armée pour atteindre Israël, et y mener des percées. Celle-ci est en marche et une fois Bachar Al-Assad renversé, ils se dirigeront vers la Palestine. Pour appuyer son argumentation, Ahmed se base sur des hadiths qui renforcent l'idée du djihad en Syrie. Ces hadiths mentionneraient une sédition des musulmans dont le point de départ serait la guerre actuelle en Syrie. Ceux qui combattent dans le sentier d'Allah s'allieront dans un premier temps aux mécréants, avance-t-il, et une fois la bataille remportée, les mécréants se retourneront contre les fidèles (les musulmans). Une guerre (mondiale) se déclenchera alors, laquelle se soldera par la victoire des musulmans (les djihadistes) avant la fin du monde et la venue du jour du jugement dernier.

Nous ne posons conséquemment pas la question de l'interdiction de s'allier aux mécréants, celle-ci, selon Ahmed, étant légitimée préalablement par un hadith la prédisant, ni celle concernant l'interdiction quant aux Syriens de se rebeller contre leur propre chef et le soutien des musulmans sunnites dans cette révolte, le président Bachar El-Assad étant considéré comme un mécréant par ces derniers. À ce sujet, Ibn Taymia (juriste et théologien syrien, issu de l'école hanbalite) dont le wahhabisme s'inspire beaucoup, légitime aussi la rébellion populaire contre leur propre chef (une rébellion

interdite dans les autres courants de pensée islamiques) lorsque celui-ci n'applique pas la charia, ne combat pas les infidèles jusqu'à leur soumission ou incite aux innovations contraires au Coran, la sunna et la conduite des compagnons du Prophète Mahomet et des docteurs en lois islamiques¹³⁹.

Ce qu'Ahmed confirme par la suite en déclarant que Bachar Al-Assad, tout comme le président déchu Ben Ali, n'appliquait pas les lois divines, d'où le devoir de les combattre. Ce à quoi nous demandons : « Pourquoi ne pas avoir mené le djihad en Tunisie alors ? ». Ahmed nous répond alors qu'ici, ils sont encore faibles, que tous les frères (musulmans) sont partis mener combat en Syrie, qu'ils ont besoin de renfort. Nous insistons un peu, en rappelant qu'en Syrie aussi, ils étaient faibles et peu nombreux au début. Ahmed nous rappelle qu'en Syrie, ils s'étaient facilement procuré des armes, que le peuple les soutenait, contrairement au peuple tunisien qui « n'a pas eu vent de la religion », qui ne s'est pas impliqué et qui n'a même pas mené des recherches en Islam. « À 24 ans, il y a des hommes qui ne savent pas accomplir la petite ablution pour faire la prière », ajoute-t-il.

Après un autre moment de silence, nous enchaînons avec une question portant sur l'accord des parents pour mener le djihad. Ahmed affirme que l'accord des parents n'est obligatoire que lorsqu'il s'agit du djihad offensif, et non pas du djihad défensif, individuel, qui prescrit de défendre tout musulman persécuté sur Terre en rajoutant le verset suivant : « Dis : "Si vos pères, vos enfants, vos frères, vos épouses, vos clans, les biens que vous gagnez, le négoce dont vous craignez le déclin et les demeures qui vous sont agréables, vous sont plus chers qu'Allah, Son messenger et la lutte dans le sentier d'Allah, alors attendez qu'Allah fasse venir Son ordre. Et Allah ne guide pas les gens

¹³⁹ Bourlard, op. cit., p. 22.

pervers" »¹⁴⁰, et que lorsque l'obéissance des parents est en contradiction avec les commandements de Dieu, leur désobéir devient permis.

Enfin, Ahmed ajoute que les gens ne comprennent pas que cette vie n'est pas la vraie vie, que c'est un test, que nous allons tous mourir et que lorsque nous rencontrerons Dieu et qu'Il nous demandera ce que l'on a fait pour Lui, nous répondrons uniquement la prière, et que ce jour-là, nous regretterons de n'avoir rien fait de nos vies. « Il dira : "Hélas ! Que n'ai-je fait du bien pour ma vie future !" »¹⁴¹. « Ce jour-là, tu te demanderas ce que tu as fait pour Dieu », comme si ce discours d'Ahmed nous était personnellement destiné, pour finalement (sans entrer dans les détails), nous conseiller quant à notre tenue vestimentaire non conforme à celle de l'islam, la prière, etc.

Nous n'avons rien rajouté, et nous avons remercié notre interlocuteur avant de nous quitter mutuellement avec le sourire, Ahmed nous affirmant que sa petite remarque était le conseil d'un frère (musulman).

Synthèse de la première entrevue

En écoutant les enregistrements, nous avons pu dégager dans le récit du sujet la définition qu'il donnait au djihad, sa légitimation et les raisons qui ont poussé notre sujet à choisir le djihad mineur plutôt que le majeur, ainsi que la destination où il entend mener son djihad. Cependant, nous ne sommes pas parvenue, après une première lecture (écoute) à dégager les rites et rituels liés au rite du sacrifice. Ce n'est que lors de la seconde lecture que nous avons pu déceler dans les propos d'Ahmed un rite lié au sacrifice : le rite d'initiation.

¹⁴⁰ *Ibidem* (9; 24).

¹⁴¹ *Ibidem* (89; 24).

En essayant de nous faire comprendre la raison pour laquelle il a choisi de mener le djihad mineur plutôt que le djihad majeur, le sujet situe d'abord le djihad mineur dans une dynamique de cause à effet. Le djihad mineur étant le plus haut point de l'islam, il faut commencer par comprendre réellement la valeur de la religion (l'islam) pour pouvoir ensuite accomplir ce sacrifice. Puis, Ahmed nous fait part de son expérience personnelle, laquelle s'insère inconsciemment, pour ne pas dire involontairement (cette fois-ci), dans un rite d'initiation. L'expérience en question se déroule en trois phases : préliminaire, liminaire et post-liminaire.

Ainsi, Ahmed admet avoir connu deux phases dans son existence. Une première phase où il estime avoir été « à côté de la plaque » et durant laquelle il menait une vie contraire aux commandements de l'islam, avec un statut de musulman insoumis (terme qu'il précisera ultérieurement), et une seconde phase durant laquelle il affirme avoir compris la vraie valeur de la religion et glorifié Dieu après une période de déstabilisation et de remise en question.

Nous ne pouvons cependant pas parler explicitement d'un rite initiatique proprement dit à ce stade de la recherche. Le sujet évoquant une ancienne vie, une phase de remise en question et une autre marquée par la glorification de Dieu et la compréhension de la religion, la deuxième phase n'évoque cependant pas de retrait proprement dit, ni une troisième phase, une agrégation ou la détention d'un nouveau statut au sein d'un groupe plus restreint. Ahmed déclare uniquement avoir compris la valeur de la religion et glorifié Dieu. Néanmoins, cette transformation intérieure et individuelle servira d'introduction au rite d'initiation.

Au cours de son récit, Ahmed nous éclaire aussi sur l'incident qui l'a incité, selon lui, petit à petit, à entreprendre le djihad, à savoir la mort subite de son ami. Cependant, nous ne pouvons affirmer qu'il s'agissait de l'unique facteur étant donné que nous ne nous somme, d'emblée, pas intéressée aux raisons qui ont provoqué ce changement,

mais au cheminement dans lequel s'est effectué ce dernier. L'intérêt de notre recherche portant sur le rite du sacrifice et les rituels qui y sont liés, nous ne développerons pas davantage ce volet.

Entrevue #2

Renseignements généraux

Date de l'entretien : 2 décembre 2013.

Lieu de l'entretien : sur la terrasse d'un café du quartier de résidence des sujets (les trois sujets habitent le même quartier).

Durée de l'entretien : 1 heure 30 minutes.

Informations générales sur les sujets Maher et Ali : Maher, 27 ans, licencié en sciences humaines, section philosophie (classe économique supérieure aux autres répondants) ; Ali, 24 ans, poursuivant des études postsecondaires en informatique.

Déroulement de l'entrevue

Arrivée au rendez-vous à l'heure et à l'endroit désignés par les sujets, nous nous sommes présentés mutuellement. Nous avons expliqué la raison de la présence de notre accompagnatrice et expliqué l'objet de notre recherche, le choix de la méthode utilisée (l'entretien) et le choix des sujets. Nous avons exposé les avantages que représentait la présente recherche pour les répondants, tout en leur assurant le respect de leur vie privée, éliminant les risques quant au dévoilement de leur identité et à l'usage des données collectées.

Étant donné qu'il s'agissait d'une entrevue de groupe, nous avons adressé nos questions (ouvertes) simultanément aux deux répondants, portant notre regard tantôt sur l'un tantôt sur l'autre, leur donnant le choix de répondre aux questions auxquelles ils étaient le plus à l'aise mais ce, sans pour autant négliger l'un ou l'autre. Nous avons

procédé par le même type de questions que lors de la précédente entrevue, orientant celles-ci selon les réponses des sujets.

Nous avons pris soin de noter nos remarques dans le journal de bord prévu à cet effet de manière à ne pas interrompre les sujets lors de leurs récits respectifs et essayé de reposer encore et toujours nos questions sous différents angles afin d'en dégager le maximum d'informations, considérant évidemment le contexte culturel dans lequel s'inscrit chaque sujet, y compris le niveau d'éducation. Enfin, nous avons mis fin à l'entrevue en remerciant nos interlocuteurs pour leur collaboration, leur demandant s'il était possible de mener éventuellement, au besoin, de nouveaux entretiens avec eux, en leur rappelant les avantages qu'ils pouvaient tirer de ces entretiens, et en leur assurant une fois de plus la confidentialité des données collectées et de leur identité.

Collecte et analyse des données de la deuxième entrevue

En écoutant et réécoutant la deuxième entrevue, et en transcrivant les données importantes quant à l'objet de notre recherche, nous avons remarqué dans un premier temps que le sens donné à l'expérience vécue et les motivations et légitimations étaient identiques à ce qu'avait exprimé notre premier répondant et ce, même si la manière de les exprimer et de les décrire était différente.

Ainsi, Maher (27 ans) expliquait que le djihad reposait sur la compréhension de l'attestation de foi et qu'il était le sommet de l'islam, en reprenant même l'assertion avancée par Ahmed lors de la première entrevue : « La religion est une colonne dont la base serait la soumission à Dieu, le fût la prière et le chapiteau le djihad ». Maher poursuit en expliquant que le djihad défensif était, à l'instar de la prière, une obligation pour tout musulman mâle et pubère, et que le Prophète avait prédit la guerre en Syrie en

citant le verset suivant : « Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'association, et que la religion soit entièrement à Allah [...] »¹⁴².

Maher évoque ensuite spontanément la récompense du djihad, affirmant que le paradis se méritait par un sacrifice et que le djihad se soldait soit par la victoire soit par le martyr, et qu'étant donné que l'on ne meurt qu'une fois, autant faire en sorte que cette mort soit dans le sentier d'Allah. À cet instant, Ali (24 ans) s'appuyant sur les mêmes versets évoqués par Ahmed (notre premier sujet), affirme que tout le monde veut vivre, mais que certaines choses nécessitent des sacrifices. Nous demandons si la patrie faisait partie de ces « choses » qui, selon lui, méritaient un tel sacrifice.

Et c'est en reprenant la parole pour parler au nom de ses amis et de ses frères en Islam que Maher déclara que ces derniers et lui-même aussi aimaient évidemment leur patrie, sinon pourquoi y demeureraient-ils ? Néanmoins, ils ne mèneront le djihad que pour « lé iléha illa allah » (l'attestation qu'il n'y a de dieu que Dieu) et ce qu'elle implique. Le djihad appartiendrait, donc à un englobant plus grand que celui de la patrie, un concept, qui, toujours selon le répondant, a été inventé pour affaiblir la « Nation Oumma », seule cause pour laquelle ils étaient prêts à se sacrifier.

En ce qui concerne le choix de mener le djihad en Syrie plutôt qu'en Palestine, Ali donne exactement les mêmes raisons qu'Achmed (notre premier répondant), à savoir l'impossibilité de le faire tant que le régime de Bachar ne sera pas tombé, évoquant les hadiths du Prophète (sans les citer lui non plus). Établissant un lien entre les deux questions, Maher nous informe que les « hypocrites » demandaient au Prophète (qui a cependant participé à plusieurs batailles) pourquoi pas La Mecque avant que celui-ci ne

¹⁴² *Le Coran* (8 ; 39). Suite du verset : « Puis, s'ils cessent [ils seront pardonnés car] Allah observe bien ce qu'ils œuvrent.

la conquiert, déclarant que les raisons étaient les mêmes, quant au nombre insuffisant de guerrier et d'armes à ce moment-là.

Synthèse de la deuxième entrevue

Les déclarations de Maher quant à la nation Oumma (l'unique cause pour laquelle les djihadistes étaient prêts à se sacrifier) corroborent nos hypothèses de départ qui désignent la nation Oumma (comme susmentionné dans la partie théorique) comme étant la nation mère, celle qui engloberait tous les musulmans de la Terre, peu importe leurs races, leurs langues ou leurs nationalités. Ainsi, l'Oumma étant la nation mère, le Coran insiste sur le fait que « les musulmans sont seulement des frères »¹⁴³.

« Innama » (traduit en « seulement », confirme le commentateur du Coran Al-Razi), implique que les musulmans ne sont frères qu'entre eux¹⁴⁴. C'est cette notion de fraternité qui maintient le lien d'unicité spécifique aux musulmans dont le Coran et les hadiths dictent les obligations de l'Oumma envers Dieu et envers ses membres. Envers la communauté, la loi divine consiste à trancher entre les musulmans à travers des prescriptions et en appliquant des sanctions contre la délinquance, le crime ou la fornication, et en réparant les dommages causés par ces derniers toujours en faveur de la communauté lorsqu'il s'agit d'un conflit entre un membre de l'Oumma et un mécréant¹⁴⁵. Pour leur part, les obligations envers Dieu consistent tant à accomplir les cinq piliers de l'islam qu'à mener le djihad pour promouvoir les lois de Dieu sur la Terre entière.

« Al-qa'idun » se traduit par ceux qui demeurent « assis », qui ne prônent pas le djihad, notamment lorsqu'il s'agit de protéger l'Oumma contre ses ennemis, se verront

¹⁴³ *Le Coran* (sourate 9 ; verset 10).

¹⁴⁴ Amir-Moezzi, op. cit., p.177.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

stigmatisés. C'est dans cette perspective que le sujet Maher répond à notre question centrale : comment le djihad trouve-t-il sa légitimité en tant que rite sacrificiel auprès des djihadistes tunisiens ? Confirmant notre hypothèse de départ qui stipule que le sens et les significations que donnent les soldats d'Allah au djihad sont ceux d'un État-nation appelé « Oumma ».

Entrevue #3

Renseignements généraux

Date de l'entretien : 16 avril 2014.

Lieu de l'entretien : le quartier du sujet, dans notre véhicule. Tunis, Tunisie.

Durée de l'entretien : 45 minutes.

Informations générales sur le sujet : Ahmed, 23 ans, ancien étudiant de l'Institut préparatoire aux études scientifiques et techniques de Tunisie.

Déroulement de l'entrevue

Nous avons téléphoné à Ahmed à notre retour en Tunisie, lui avons expliqué qu'après l'analyse des données recueillies après l'entretien, nous avons pensé développer quelques points concernant le djihad. Nous nous sommes présentée au rendez-vous à l'heure prévue, toujours le soir vers 21 heures, après l'entraînement sportif d'Achmed, celui-ci travaillant durant la journée.

Étant à notre troisième entrevue, nous avons directement posé notre question de base formulée dans un premier temps comme suit : « Nous voulions à travers cette entrevue développer la question des préparatifs au djihad. Pourrais-tu nous en dire davantage ? ». Nous avons ensuite reformulé la question sous différents angles, ramenant Ahmed quelques fois au sujet lorsqu'il s'en éloignait beaucoup ou lorsqu'il nous demandait s'il avait répondu à la question, notamment pour nous assurer de la

fiabilité des données collectées. Une fois nous en être assurée, nous avons remercié Ahmed pour nous avoir accordé beaucoup de son temps, réaffirmé notre engagement quant au respect de sa vie privée et l'usage des informations recueillies, quitté notre sujet, qui encore une fois nous a rappelé sa disposition à nous accorder, au besoin, d'autres entrevues.

Collecte et analyse des données de la troisième entrevue

En montant dans le véhicule et à notre grande surprise, Ahmed nous a fait « la bise » en nous saluant. Nous avons souri, et lui de même, celui-ci nous confessant que sa foi s'était affaiblie ces derniers jours, qu'il avait recommencé à fréquenter des filles, qu'il accomplissait cependant toujours les cinq prières obligatoires par jour, mais sans rien y ajouter, ni prières facultatives, ni jeûne ou autres pratiques (rituelles) qui renforceraient sa foi.

Nous nous sommes demandés réciproquement de nos nouvelles et entamé directement notre entrevue en expliquant à notre sujet que nous voulions en apprendre davantage sur les préparatifs du djihad. Comment s'y préparait-on ? Ahmed a commencé par nous affirmer que le djihad ne nécessitait pas d'avoir un cœur en pierre, car il ne s'agit pas d'une bataille. Selon Ahmed, le djihad était une question de foi, d'une foi solide pour pouvoir « divorcer de la vie », pour reprendre les mots mêmes du sujet (Ahmed a utilisé le terme « Hayat », qui signifie littéralement « vie », le monde ici-bas). Il ajoute que nous devons constamment combattre nos instincts, ce qui n'est pas facile en soi, notamment celui de la survie, le plus difficile de tous. Pour y arriver, il faut « vouloir mourir, faire des efforts pour mourir et vouloir aller à la rencontre de Dieu », reprend le sujet, un état d'âme qui, selon lui ne peut être atteint qu'en renforçant sa foi et ce, en évitant de commettre des péchés et en consolidant sa foi grâce aux pratiques rituelles de démonstration de soumission envers Dieu (« ta'at ») et en se rapprochant de ce dernier. Avoir une foi solide, nous explique-t-il, « c'est ressentir la bénédiction de Dieu et

atteindre l'état de béatitude », des sentiments qui ne peuvent être racontés (expliqués), et que seules les personnes les ayant vécus peuvent ressentir, selon lui, avant d'ajouter que ces sentiments ne peuvent être atteints qu'à travers les prières (facultatives) de la nuit, les invocations, et en évitant les péchés. « Si on n'est pas capable de combattre ses pulsions, on ne le sera pas pour combattre des humains », affirme Ahmed, et que si l'on ne peut s'empêcher de détourner la tête à la vue d'une femme, par exemple, on ne peut aspirer au djihad, comme c'est le cas pour lui aujourd'hui, même s'il est considéré comme revenant du djihad.

« Je suis retourné à la case zéro maintenant, pourquoi ? Parce que je me contente de cinq prières par jour, je ressors avec des filles, etc. Je suis redevenu à côté de la plaque », nous informe Ahmed, qui conserve néanmoins la foi, assure-t-il, celle-ci étant inébranlable. Ahmed déclare que même un mécréant a la foi, la foi en quelque chose. Ce dernier mène combat, se bat et tue pour une cause en laquelle il croit. C'est pareil pour lui, quoiqu'il arrive, il demeure « jaloux » à l'égard de sa religion et ne supporte pas que l'on insulte Dieu (les sacrements), atteste-t-il en affirmant que c'est la raison des traces perceptibles sur ses mains.

« Ça me fait quelque chose lorsque l'on insulte Dieu en ma présence ou lorsque je vois un musulman subir une injustice ou des musulmans tués », poursuit notre sujet en proclamant sa certitude quant à l'existence de Dieu, du dernier Jour, et en affirmant qu'il est en possession de preuves scientifiques irréfutables, que nul ne peut contredire. « La religion, c'est ma vie, l'islam est ma vie, et les gens qui sont partis au djihad considèrent pareillement l'islam et la shahada (attestation de foi affirmant qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Mahomet est son Prophète) comme leurs vies [...] ». Ahmed nous demande alors si nous avons eu réponse à notre question, ce que nous confirmons en enchaînant par une autre question, à savoir comment s'est fait le passage entre les deux vies. La vie d'Ahmed, musulman non pratiquant (« musulman par culture », comme il l'affirmait lui-même) à la vie d'Ahmed « moultazem » (terme utilisé pour

désigner quelqu'un d'engagé dans la religion). Ahmed affirme que notre question désigne la rédemption, celle-ci s'étant dans son cas produite petit à petit après que Dieu l'eut sorti indemne d'un incident colossal, nous confesse-t-il. « Avec mon ami, nous avons eu, un soir, une altercation violente avec des policiers en civil en voiture. Ils m'ont frappé avec un grand pot en argile sur la tête, une voiture qui passait m'est rentrée dedans, m'a hissé au ciel avant de redescendre sur terre. Je me relève, sans aucune égratignure, enlève mon blouson, je prends deux policiers, je les tabasse sans pitié », pour reprendre les mots mêmes du sujet. « On m'appelle par la suite pour me dire que l'un d'entre eux est mort. Je pensais en prendre pour vingt ou vingt-cinq ans de prison. Sur le conseil de mon ami, nous sommes partis prier à la mosquée, ce qui tombait à pic avec l'appel à la prière d'al fajr (à l'aube). J'ai invoqué Dieu sans cesse et avec insistance pendant ma prière et comme par miracle, juste à la fin de celle-ci, pendant que nous étions encore à la mosquée, je reçois un coup de fil m'affirmant qu'il y a eu erreur et que l'homme décédé était un autre que le policier avec lequel je m'étais pris et que personne ne portait plainte contre moi. Je m'en suis sorti comme indemne. Il y avait même une femme faisant partie de l'organisation des droits de l'homme qui avait assisté à la bagarre et qui avait porté plainte contre nous. Celle-ci a retiré sa plainte et nous sommes carrément devenus amis ».

Ahmed continue en attestant que Dieu l'avait « sauvé ». Depuis, il s'en est senti rapproché et c'est ainsi qu'il a commencé à s'intéresser à la religion. Lui qui portait d'emblée un intérêt particulier à la science, à l'avènement de l'univers et aux miracles de la vie, il s'est tourné vers les miracles du Coran. De plus en plus, Ahmed glorifiait Dieu, nous explique-t-il, de plus en plus, il avait honte de commettre des péchés, ayant l'impression à présent que Dieu était constamment en train de l'observer, se sentant gêné de ne pas se présenter aux rendez-vous qu'il lui donnait à chaque appel à la prière.

Petit à petit, Ahmed nous raconte comment il s'est initié aux prières du soir, invoquant Dieu chaque fois qu'il était dans une impasse, et Dieu lui venant chaque fois

inlassablement en aide. « Je me sentais apaisé, et petit à petit, c'est devenu un amour que je porte pour Dieu, pas une peur ». La peur de son châtiment, elle, était toujours là, nous assure-t-il, mais l'amour qu'il lui portait était plus fort. Ce Dieu qui lui a tant donné, qui le guérissait lorsqu'il était malade. À ce sujet, il nous a assurée qu'il avait eu un problème de dos causé par l'entraînement sportif, que d'autres affligés par le même mal s'étaient fait opérer, alors que pour lui, il lui a suffi de prier Dieu pour être guéri quelque temps après.

Ahmed, l'air à l'aise continue son récit, nous déclarant que la peur qui s'était transformée en amour est devenue jalousie par la suite. Certes, il craignait toujours Dieu, l'aimait, mais il était à présent jaloux pour son Dieu. Il ne supportait plus que ce Dieu se fasse insulter. Et c'est ainsi que petit à petit, il a décidé de participer au djihad.

Après une courte pause, nous enchaînons : « Donc si nous comprenons bien, il y a eu des pratiques, on va dire, auxquelles tu as pris habitude avant de partir au djihad, des pratiques rituelles cycliques (à des moments précis de la journée, semaine ou mois) qui ont renforcé ta foi pour atteindre cette béatitude qui t'as permis de te décider ? ». Ahmed nous informe qu'il existe en effet de nombreux rituels, entre autres : les évocations de glorification de Dieu après chaque prière, mais aussi d'autres au réveil et avant de se coucher, avant d'entrer aux toilettes et en en ressortant, en s'habillant et en se déshabillant, avant et après les repas, et bien d'autres. Un autre moyen d'être toujours proche de Dieu, c'est de renouveler incessamment ses ablutions. Le jeûne aussi est un excellent moyen de se rapprocher de Dieu. Le sujet déclare avoir jeûné durant des mois, chaque lundi et chaque jeudi de la semaine, et les 13, 14 et 15 de chaque mois du calendrier lunaire.

Nous avons demandé par la suite, si ce changement de rythme de vie impliquait un changement de fréquentations ? Ce qu'Ahmed nous a confirmé, c'est que jaloux pour son Dieu, il ne supportait plus que l'on insulte son créateur, même s'il obligeait son

entourage à ne pas le faire. Et c'est pourquoi il s'est finalement retiré pour se trouver des amis avec qui il partage davantage son nouveau mode de vie, ses idées, avec qui il est à présent plus à l'aise, l'être humain ne pouvant vivre seul. « L'être humain vit en société, il lui faut des amis », assure-t-il.

Il avance ensuite des preuves scientifiques évoquées, selon lui, dans le Coran et les hadiths pour dénoncer les sacrilèges proférés malgré cela par des êtres humains à l'égard de leur créateur ; c'est pourquoi Ahmed dit avoir été obligé de se défaire de son ancien entourage et d'intégrer un nouveau cercle d'amis. Ainsi, beaucoup de ses anciens amis se seraient eux aussi engagés dans la voie du Seigneur, dont certains après lui et qui l'ont cependant précédé dans le djihad. Ahmed avoue que même si dans son cas, la décision de partir au djihad s'est faite graduellement dans le temps à travers des pratiques rituelles qui ont consolidé sa foi au point de vouloir mourir pour Dieu, cela n'a pas toujours été le cas pour d'autres. Certains de ses amis ont « connu la vérité » après lui et sont partis au djihad avant. Ce n'est pas une question de temps, affirme-t-il. Il arrive que des personnes partent au djihad une semaine après s'être engagées. D'autres le sont depuis dix ans, mais n'iront pas se battre dans le sentier d'Allah, assure-t-il. Renforcer sa foi, certes, peut mener au djihad, mais le choix de qui sera ou ne sera pas djihadiste demeure arbitraire, c'est un choix que Dieu seul détient, c'est « maktoub » (« c'est écrit », « le destin »).

Ahmed évoque ensuite lui-même la question de la récompense du djihad. Seul le martyr a le pouvoir d'intercéder en faveur (de Soixante-dix) des siens pour accéder au paradis¹⁴⁶. Les houris s'attirant chacune le martyr vers soi, celui-ci n'aura que l'embarras du choix. « Tandis que des filles moches ici-bas ne savent que méditer, les houris, un milliard de fois plus belles n'exigent pour dote, quant à elles, que la mort

¹⁴⁶ Néanmoins, ceux-ci doivent impérativement être musulmans.

dans le sentier de Dieu »¹⁴⁷. Des gens, y compris lui-même, sont conscients et convaincus de cela, et Ahmed avoue avoir lui-même vu et entendu parler de la part de personnes revenues du djihad jurer que leurs morts étaient souriantes, voyant la récompense du paradis qui leur a été attribué. « Finalement, c'est un choix (personnel) », reprend-il. « Pourquoi ceux qui vont combattre pour la patrie sont considérés comme héros alors que ceux qui le font pour la juste cause (dans le sentier de Dieu) ne le sont pas ? ». Alors qu'Ahmed se retournait vers nous, nous avons répondu que c'était justement le point de départ de notre recherche et nous avons de manière moins ésotérique expliqué que notre objectif était de comprendre le djihad en tant que rite de sacrifice au sein de la nation Oumma. Puis, nous avons ajouté que nous voulions justement, à ce sujet, savoir comment se passe le rite du sacrifice.

Il nous renseigne alors qu'il y a une sorte de trois cercles. Le premier est appelé « Islam » (basé sur les cinq piliers de l'islam qui non accomplis attribuent au musulman dont la foi est attestée le statut de désobéissant), dans lequel se trouve le cercle d'Al-Iman (la foi) qui est de « croire en Allah, en ses anges, en ses livres et en ses messagers et au destin qu'il soit en ta faveur ou non ». Et enfin, celui d'Al-Ihssân, l'excellence de l'action qui consiste à « croire en Dieu comme si vous le voyez, car bien que vous ne le voyez pas, lui certes vous voit ». Ces derniers sont ceux qui vivent de façon permanente avec Dieu, ne commettent pas de péchés parce que Dieu les observe, non les humains ajoute-t-il avant de poursuivre que Dieu peut cependant choisir pour djihadiste quelqu'un appartenant au cercle le plus restreint, celui d'Al-Ihssân, comme quelqu'un appartenant à celui d'Al-Iman ou Al-Islam. Ce n'est pas une question de temps ou d'espace, ni une question thématique de type « a+b=c » ou de cause à effet, selon lui. Dieu seul peut décider du moment propice, comme ça a été le cas pour lui, explique-t-il. « Ce n'était pas encore mon heure, il se peut que

¹⁴⁷ Les houris, au nombre de soixante-dix, sont la récompense que chaque musulman se voit accorder au paradis, une récompense qui n'est cependant pas accordée qu'aux martyrs.

j'allais être capturé, emprisonné et torturé par le clan de Bachar et Dieu m'en a préservé », et il clôture son discours par « Il se peut que vous ayez de l'aversion pour quelque chose alors qu'elle vous est bien. Et il se peut que vous aimiez quelque chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas »¹⁴⁸.

Ahmed nous demande si nous avons d'autres questions. Nous faisons une brève récapitulation de ce qu'il nous a déclaré pour nous assurer d'avoir bien saisi le sens que revêt l'expérience pour le sujet et de la justesse des données collectées. Le sujet valide notre compréhension du récit quant aux habitudes (rituels) qui ont renforcé sa foi, lui donnant la force de partir au djihad et en revenant sur l'importance que revêt le passage entre les trois phases de transition, à savoir : la peur de Dieu, l'amour de Dieu, et enfin la jalousie pour Dieu et sa religion. La jalousie est selon le sujet, le sentiment qui l'a poussé à participer au djihad. Jaloux pour son Dieu, c'était pour lui, la meilleure façon de lui prouver son amour et sa dévotion.

Synthèse de la troisième entrevue

Lors de cette troisième entrevue, Ahmed développe davantage les préparatifs du djihad, affirmant que celui-ci n'exigeait pas d'avoir un cœur de pierre, mais une foi solide pour pouvoir « divorcer de la vie ». En décrivant son expérience, le sujet l'insère explicitement, cette fois-ci, dans une dynamique de rite d'initiation, un rite légitimé par le djihad et à travers duquel passe tout novice afin d'intégrer son nouveau cercle social. Ainsi, Ahmed affirme avoir connu une phase de séparation de son ancien entourage (phase préliminaire), une seconde phase durant laquelle il était en marge de la société (phase liminaire), effectuant des pratiques rituelles sacrificielles pour renforcer sa foi et « divorcer de la vie » pour finalement intégrer un nouveau cercle social, celui des frères

¹⁴⁸ *Le Coran* (2; 216).

en islam avec un nouveau statut celui d'engagé dans la voie du seigneur pour qui il est prêt à se sacrifier (phase post-liminaire).

La structure sociale amenant les personnes à occuper une position ou une fonction au sein de la communauté, chaque changement exige une rupture significative avec l'environnement originel avant de plonger les initiés dans une sorte de retraite, plus ou moins longue, durant laquelle (comme mentionné dans notre cadre théorique) ils reçoivent ou s'adonnent par eux-mêmes à une formation à la vie et aux traditions d'ordre religieux, dans le présent cas en accomplissant des pratiques rituelles souvent sacrificielles afin d'être gratifié du nouveau statut auquel ils aspirent : celui de djihadiste.

Les rituels de sacrifice liés au djihad sont ceux pratiqués au cours du rite d'initiation et perdurent après l'achèvement de celui-ci. Ils désignent la matière même de la vie, la façon de la vivre. On renonce à ses amis, voire à sa famille et à ses pulsions en combattant perpétuellement ses instincts. C'est à travers ces rituels sacrificiels que le discours dans la pensée djihadiste trouve écho dans la vie des djihadistes en devenir.

Ahmed évoque ensuite un autre rite, celui de la purification. En accomplissant incessamment des ablutions, il renouvelle constamment le passage entre le monde profane (celui de la quotidienneté considérée comme impure) et le monde sacré (espace dans lequel évoluerait la divinité considérée par opposition comme pure). En étant toujours dans la sphère du sacré, Ahmed se considère plus proche de Dieu.

Ces pratiques rituelles de sacrifice que le djihad légitime et auxquelles s'adonne Ahmed sont primordiales au renforcement de la foi pour atteindre l'état de béatitude qui permettra aux djihadistes (en devenir) de mener combat dans le sentier d'Allah. Nos idéologies devant trouver résonnance dans la vie quotidienne, ce sont ces pratiques aussi qui traduisent la pensée des djihadistes et l'accréditent. Elles assurent aussi une transformation intérieure. La peur de Dieu se transforme (au cours de la phase

liminaire) en amour, pour devenir finalement de la jalousie pour Dieu. Et c'est justement ce dernier sentiment qui, selon Ahmed, l'a poussé à partir au djihad. Jaloux pour son Dieu, c'était pour lui la meilleure façon de lui prouver son amour et sa dévotion. C'est ainsi que le djihadiste, dans un balai ininterrompu de rites et de rituels, atteint l'état de béatitude qui lui permettra de se détacher de la vie d'ici-bas au point de vouloir mourir pour Dieu et aller à sa rencontre. Comme disait Maher : « on ne meurt qu'une fois, autant faire en sorte que cette mort soit dans le sentier d'Allah ».

CONCLUSION

À l'heure où nous rédigeons ce travail, la Tunisie compte le plus grand nombre de djihadistes morts en Syrie¹⁴⁹, dont 71,6 % âgés entre 20 et 30 ans¹⁵⁰. Et malgré les démarches entreprises par les autorités tunisiennes pour ramener ses « enfants », les procédures de restriction et les sanctions rigoureuses émises contre les djihadistes, ce nombre ne cesse de croître de jour en jour. Tombés durant la bataille en accomplissant le sacrifice ultime, ces derniers, en faisant don de leur propre vie, se trouvent gratifiés du titre de martyr.

La présente recherche s'est, à ce sujet, efforcée de comprendre le djihad du point de vue des djihadistes eux-mêmes. Le djihad serait-il considéré comme un rite de sacrifice par ces derniers, un sacrifice ultime pour la survie de la communauté ? Notre question centrale était de savoir comment le djihad trouvait sa légitimité auprès des djihadistes tunisiens. Ayant établi le lien entre le djihad et le rite du sacrifice pour la survie de la communauté (musulmane, on s'entend), nous sommes partie de l'hypothèse centrale selon laquelle le sens et les significations que donnent les soldats d'Allah au djihad sont ceux d'un État-nation appelé « Oumma ».

Pour une compréhension holistique du phénomène étudié, nous avons commencé par établir un cadre théorique riche et solide, favorisant dans la partie empirique la

¹⁴⁹ Récupéré le 14 juillet 2014 de
< <http://www.businessnews.com.tn/La-majorit%C3%A9-des-jihadistes-tu%C3%A9s-en-Syrie-sont-des-Tunisiens,-selon-le-mouvement-salafiste-jordanien,520,43088,3> >.

¹⁵⁰ Récupéré le 14 juillet 2014 de
< <http://www.tuniscope.com/article/40620/actualites/tunisie/jihad-en-syrie-561810> >.

méthode de l'étude de cas en effectuant des entretiens approfondis avec trois répondants respectivement âgés de 23, 24 et 27 ans, ce qui nous a dans un premier temps conduite à conclure que le djihad n'est pas une guerre sainte menée dans le sentier d'Allah et dont la mission ultime est de convertir le monde entier à l'islam, seule religion de Dieu et détentrice de la vérité absolue. Ce que le djihad n'est pas non plus, c'est un instrument spirituel à travers lequel l'homme aspire à combattre ses pulsions et à braver ses instincts. Cantonner le djihad dans l'une ou l'autre de ces définitions le dénuderait de son sens beaucoup plus profond et complexe.

Pour comprendre le djihad, il faut l'étudier dans son contexte historique, ses origines, ses fondements et ses combats. Transcendant le Coran quarante et une fois, le terme « djihad » apparaît dix-neuf fois dans le sens général de « mener combat pour Dieu » (dont une fois de façon explicitement non violente)¹⁵¹. Notons aussi que le Coran n'est pas la seule source à laquelle se réfèrent les musulmans. Les dits du Prophète Mahomet revêtent aussi une importance capitale pour ces derniers, lesquels constituent des exemples de conduites exemplaires que tout musulman doit s'efforcer de suivre. Ainsi, dans les premiers temps de la révélation des textes coraniques et de la mission prophétique de Mahomet à La Mecque, le djihad apparaissait uniquement comme un combat spirituel et individuel. Ce n'est qu'une fois à Médine, que le djihad s'est mué en combat armé défensif et de plus en plus offensif.

Ensuite, dans un deuxième temps, les déclarations de Mahomet (âgé de 27 ans) ont confirmé notre hypothèse de départ selon laquelle le djihad combatif est perçu comme un rite de sacrifice pour la survie de la nation, le sens et les significations que donnent les soldats d'Allah au djihad étant ceux d'un État-nation, une nation mère qui engloberait tous les musulmans de la Terre et dont les frontières flexibles tendent à

¹⁵¹ Amir-Moezzi, *op. cit.*, p. 374.

s'étendre jusqu'à inclure toute l'humanité. Cette nation mère étant menacée, tout musulman est dans l'obligation de participer au djihad à la rescousse des siens, les musulmans étant frères entre eux et unis par le lien sacré de l'attestation d'un Dieu unique dont Mahomet est le messager.

Pourquoi la Syrie ? Se basant sur des hadiths prédisant la guerre en Syrie¹⁵², les djihadistes adoptent, selon notre sens, la méthode inductive utilisée en recherche qualitative pour légitimer le djihad en Syrie, s'appliquant à transcrire les prémonitions du messager de Dieu (cadre théorique par analogie) dans une réalité sociale (cadre empirique) qui leur est spécifique. Ainsi, Bachar Al Assad et les siens, musulmans alaouites, sont considérés comme étant des « mécréants, fous et terroristes » qu'il faut combattre, même si cela implique de s'allier à d'autres mécréants pour y arriver. Le tout ayant été prédit par le Coran, nous informe Maher (27 ans).

Les entrevues effectuées auprès de nos trois répondants nous ont aussi permis de réajuster notre cadre théorique en y associant d'autres rites liés au sacrifice. Ainsi, nous faisant part de son expérience personnelle, Ahmed, évoque « des périodes ». Celles-ci correspondent, selon nous, aux phases préliminaire, liminaire et post-liminaire s'inscrivant dans un rite d'initiation inhérent au rite de sacrifice. Il s'agit dans un premier temps d'une phase dans laquelle le répondant se voit « à côté de la plaque », menant une vie en contradiction avec les préceptes de l'islam, une phase suivie d'une phase de déstabilisation et de remise en question, et enfin une troisième phase marquée par une compréhension de la valeur de la religion et la glorification de Dieu et de sa religion (l'islam). Cependant, le changement s'étant effectué sur un plan personnel n'assimile pas le sujet à un nouveau cercle social. Ahmed évoque ensuite un deuxième rite initiatique cette fois-ci relatif à son statut personnel dans la société. Ce deuxième

¹⁵² Source : Dr. Mahmoud Akkam. Récupéré le 21 juillet 2014 de < <http://www.akkam.org/?type=1814> >.

rite, à l'instar du rite de passage, exige, selon Van Gennep¹⁵³, une séparation de la société à laquelle le novice appartient, une séparation suivie d'une phase de retraite pour enfin intégrer un cercle plus restreint avec un nouveau statut plus élevé. Ahmed déclare à ce sujet avoir eu à se séparer de son entourage, connu une phase de retrait durant laquelle il a effectué des rituels de sacrifice lui permettant de renforcer sa foi et de « divorcer de la vie », pour enfin faire des efforts pour mourir pour Dieu et aller à sa rencontre.

Le djihad combattant est, sans nul doute, celui qui offre le plus d'intérêt pour l'étude évolutive du rite de sacrifice. Durant notre quête visant à comprendre en profondeur ce phénomène, le choix de la méthode qualitative s'est imposé. S'appuyant essentiellement sur l'expérience vécue du sujet, cette méthode nous a permis de comprendre les réalités sociales dans lesquelles s'épanouit le phénomène étudié, à savoir le djihad et de dégager les significations immédiates et latentes que lui donnent les djihadistes eux-mêmes. Cependant, comme toute recherche scientifique, celle-ci doit reconnaître ses limites dont en premier le problème de la subjectivité. Le chercheur n'ayant pas rigoureusement relevé les motivations des répondants autant que les siennes, la recherche peut facilement être biaisée. Et quand bien même celui-ci révélerait ses caractéristiques personnelles, son appartenance sociale et religieuse, etc., comme nous l'avons fait, le chercheur fera toujours la lecture et l'analyse des données à partir de son propre prisme. C'est pourquoi, il lui incombe dans un deuxième temps d'analyser les données récoltées avec précaution pour ne pas tomber dans le piège des préjugés et orienter la recherche vers son champ de prédilection, faisant fi des données en contradiction avec celle-ci au profit d'une représentation préalable qu'il se fait de l'objet étudié.

¹⁵³ Van Gennep, Arnold (1909) (1981), *Les rites de passage*, Paris : Éd. A. et J. Picard.

La présente recherche demande aussi du temps et un travail soutenu sur le terrain en y retournant à maintes reprises, chose que nous ne pouvions nous permettre étant donné le temps alloué à la réalisation de ce travail. Conséquemment, nous ne pouvons prétendre à une étude représentative transférable dans le temps et dans l'espace étant donné la nature même de la recherche (qualitative) dont le but, rappelons-le, n'est pas de généraliser les données collectées à des populations mais à des propositions théoriques mais aussi la nature délicate de l'objet étudié qui a limité notre échantillon à trois répondants

Si nous avions disposé de plus de temps, cela se serait probablement répercuté dans notre cadre méthodologique et théorique. Concernant le cadre méthodologique, en demeurant plus longtemps sur le terrain, nous aurions peut être dégagé d'autres significations latentes qu'attribuent les djihadistes au djihad, ce qui nous aurait mené à enrichir davantage notre cadre théorique en y intégrant de nouveaux concepts liés aux déclarations des répondants interrogés ou aux éventuels nouveaux sujets trouvés.

Le djihad, fort sanctionné par les autorités tunisiennes, trouver des répondants a nécessité six mois de recherche, nous a obligée à fureter auprès de différents journalistes, organisations, amis et connaissances. Disposer de plus de temps, nous aurait, à notre sens, probablement permis aussi de déceler d'autres motivations pour participer au djihad que celles évoquées par nos sujets, à savoir se sacrifier pour la survie et la prospérité de la communauté comme l'exige le Coran et la Sunna. Car tout sacrifice n'est pas forcément accompli au nom d'une cause. Qu'il s'agisse de nation Oumma ou de la patrie, la récompense peut être un motif important. Certains mènent le djihad, comme dans le présent cas, pour accéder au paradis, d'autres en vue de reconnaissance, d'élévation sur le plan social ou tout bonnement pour de l'argent

(selon les déclarations d'Abou Zeid Ettounssi, revenu de djihad en mars 2013, sur la chaîne télévisée Ettounissia TV)¹⁵⁴.

Enfin, pour résoudre le problème du djihad et le neutraliser, il faut commencer par comprendre la représentation que les djihadistes en font, à travers leurs récits et leurs expériences et non se fier à celle que les gens s'en font en général. Ces derniers, dans un contexte aussi émotif, ont tendance à représenter le djihad tel qu'ils voudraient qu'il soit ou selon une image fabriquée par les médias. Comme toute idéologie se basant sur des principes et des fondements, le djihad doit, lui aussi, être considéré dans le contexte historique duquel il émerge et en prenant en compte son évolution dans le temps et l'espace.

Ayant fait des musulmans « la meilleure communauté qui ait été produite pour les hommes [...] »¹⁵⁵, le Coran a donné à ces derniers la dignité et la fierté dont ils manquaient face à l'arrogance et au mépris des païens et juifs de Quraysh, faisant du djihad combatif leur moyen d'y parvenir. Seulement, ce dédain étant loin d'avoir disparu, le djihad demeure une attitude de riposte d'un peuple qui refuse de se courber même face à un adversaire supérieur. S'appuyant sur les lois canoniques du Coran, les musulmans devront défendre l'Oumma contre toute attaque étrangère (ou intrinsèque lorsque celle-ci n'applique pas la charia) en attendant le moment propice de mener combat dans le monde entier jusqu'à convertir la globalité des humains à l'islam tel que mentionné par les dits prophétiques du dernier messager de dieu.

¹⁵⁴ Récupéré le 21 mars 2014 de [http://www.businessnews.com.tn/Le-jihadiste-Abou-Zeid-Ettounsi-%25C3%2582%25C2%25AB-je-ne-conseille-pas-aux-jeunes-tunisiens-de-se-rendre-en-Syrie-%25C3%2582%25C2%25BB\(vid%25C3%2583%25C2%25A9o\),520,37046,3](http://www.businessnews.com.tn/Le-jihadiste-Abou-Zeid-Ettounsi-%25C3%2582%25C2%25AB-je-ne-conseille-pas-aux-jeunes-tunisiens-de-se-rendre-en-Syrie-%25C3%2582%25C2%25BB(vid%25C3%2583%25C2%25A9o),520,37046,3)

¹⁵⁵ *Le Coran* (3, 110).

À travers ce travail, nous espérons avoir donné un apport constructif quant à la compréhension du djihad, ses motivations et sa légitimation. Cependant, la solution au problème du djihad demeure, selon nous, arbitraire des musulmans et du monde occidental dont les gouvernements continuent, contradictoirement, à sacrifier des membres de leurs communautés pour sauver celles-ci manipulant soldats et djihadistes à des fins généralement politiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Abul-Fadl (2008), Oumma, la communauté charismatique, Paris : Éd. IIIT.
- Anderson, Benedict (1996), L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme, Paris : La Découverte.
- Augé, Marc (2009), L'Anthropologie, Paris : Presses universitaires de France.
- Azria, R. et D. Hervieu-Léger (dir.) (2010), Dictionnaire des faits religieux, Paris : Presses universitaires de France.
- Baud, Jacques (2009), Djihad, l'asymétrie entre fanatisme et incompréhension, Paris : Lavauzelle Graphic.
- Baum, Gregory (1998), Le nationalisme, perspectives éthiques et religieuses, Québec : Bellarmin.
- Beaud, Stéphane et Florence Weber (1997), Guide de l'enquête de terrain, Paris : La Découverte.
- Bonner, Michael (2004), Le jihad, origines, interprétations, combats. Paris : Téaèdre.
- Bonté, Pierre et Izard, Michel (1991), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris : Presses universitaires de France.
- Bourlard, Johan (2008), Le djihad, les textes fondateurs de l'islam face à la modernité, Paris : Éditions de Paris.
- Boutin, Gérald (1997), L'entretien de recherche qualitative, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Chelhod, Joseph (1955), Le sacrifice chez les Arabes, Paris : Presses universitaires de France.
- CNRS Anthropologie (1999), Sacrifices en islam, Paris : CNRS Éditions.
- Coran (Le).
- Deslauriers, Jean-Pierre (1987), Les méthodes de la recherche qualitative, Québec : Presses de l'Université du Québec.

- Despland, Michel (2009), *Le recul du sacrifice*,
Québec : Presses de l'Université Laval.
- Eliade, Mircea (1959), *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris : Gallimard.
- Eliade, Mircea (1965), *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard
- Filiu, Jean-Pierre (2006), *Les frontières du jihad*,
France : Librairie Arthème Fayard.
- Gardet, Louis (2002), *L'islam, religion et communauté*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde*,
Une histoire politique de la religion, Paris : Gallimard.
- Gauthier, Benoît (2009), *Recherche sociale : de la problématique à la
collecte des données*, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Gellner, Ernest (1989), *Nations et nationalisme*, Paris : Payot.
- Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Paris : Bernard Grasset.
- _____ (2003), *Le sacrifice*, Paris : Bibliothèque nationale de France.
- _____ (2004), *Les origines de la culture*, Suisse : Desclée de Brouwer.
- Gordon, Matthew S. (2003), *Comprendre les religions, l'Islam*, Paris : Gründ.
- Guellouz, Azzedine (sous la direction de Jean Delumeau) (2004),
Le fait religieux, l'islam, Paris : Librairie Arthème Fayard.
- Guérin, Michel et Marret, Jean-Luc (2007), *Histoires de djihad*,
France : Éd. Des Équateurs.
- Jeffrey, Denis (2003), *Éloge des rituels*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- Kilani, Mondher (2006), *Guerre et sacrifice : la violence extrême*,
Paris : Presses universitaires de France.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2007), *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont.
- Lardellier, Pascal (2003), *Théorie du lien rituel, anthropologie
et communication*, Paris : L'Harmattan.
- Maingueneau, Dominique (1976), *Initiation aux méthodes de l'analyse
du discours : Problèmes et perspectives*, Paris : Hachette.
- Maingueneau, Dominique (1987), *Nouvelles tendances
en analyse du discours*, Paris : Hachette.

- Mauss, Marcel et Henri Hubert (1968), *Sacré et sacrifice, essais sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris : Éditions de Minuit.
- Mayer, Robert et Francine Ouellet (1991), *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Québec : Gaëtan Morin.
- Mucchielli, Alex (1996), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris : Armand Colin.
- Mucchielli, Roger (1974), *L'analyse de contenu : des documents et des communications*, Paris : ESF.
- Nadeau, Christian et Julie Saada (2009), *Guerre juste, guerre injuste, histoires, théories et critiques*, Paris : Presses universitaires de France.
- Paillé, Pierre, et Mucchielli, Alex (2003), *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris : Armand Collin.
- Pottier, Richard (1994), *Essai d'anthropologie du mythe*, Paris : Kimé.
- Pourtois, J.P. et Hugnette Desmet (2007), *Épistémologie et instrumentalisation en sciences humaines*, Belgique : Mardaga.
- Poupart, J., J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires (1997), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Edgar Morin.
- Rivière, Claude (1995), *Les rites profanes*, Paris : Presses universitaires de France.
- Rivière, Claude (1998), *Introduction à l'anthropologie*, Paris : Hachette.
- Sapir, Edward (1967), *Anthropologie*, Paris : Éditions de Minuit.
- Seddik, Youssef (2000), *Dits de l'Imam 'Alî*, France : Éd. Actes Sud.
- Segalen, Martine (2009), *Rites et rituels contemporains*, Paris : Armand Colin.
- Turner, Victor Witter (1990), *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris : Presses universitaires de France.
- Van Gennep, Arnold (1909) (1981), *Les rites de passage*, Paris : Éd. A. et J. Picard.

Mémoires

Botez, Lavinia (2004), L'influence de la culture puritaine américaine sur les discours de Georges W. Bush. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en communication, Montréal : Université du Québec à Montréal.

Diouf, Agnès (2011), Étude exploratoire du phénomène de l'immigration comme rite de passage, le cas de trois immigrants sénégalais. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en communication, Montréal : Université du Québec à Montréal.

Colloques

L'interprétation des données dans la recherche qualitative (Actes du colloque de l'Association pour la recherche qualitative tenu à l'Université du Québec à Trois-Rivières le 31 octobre 1986. Édité par Jean-Marie Van Der Maren).

Jeffrey, Denis (2005), Recherches qualitatives–Hors-Série-Numéro-1 (Actes du colloque Recherche qualitative et production de savoirs de l'Association pour la recherche qualitative tenu à l'Université du Québec à Montréal le 12 mai 2004. Édité par Jean-Marie Van Der Maren)

Cours

Approches anthropologiques en communication, cours donné par Luce des Aulniers, session hiver 2011, Université du Québec à Montréal.

Méthodologie en recherche qualitative, cours donné par P.L. Harvey, session hiver 2011. Université du Québec à Montréal.

Sites Internet

< <http://www.akkam.org> >.

< <http://www.cairn.info> >.

< <http://classiques.uqac.ca> >.

< <http://www.egaliteetreconciliation.fr> >.

- < <http://www.fatwaislam.fr> >.
- < <http://www.ins.nat.tn> >.
- < <http://www.islam-fr.com> >.
- < <http://www.islamophile.org> >.
- < <http://www.islamreligion.fr> >.
- < <http://www.kapitalis.com> >.
- < <http://www.lavigerie.org> >.
- < <http://mena-france.org> >.
- < <http://plato.stanford.edu> >.
- < <http://www.puf.com> >.
- < <http://sajidine.com> >.
- < <http://www.sunnisme.com> >.
- < <http://tsahal.fr> >.
- < <http://tuniscope.com> >.
- < <http://www.unesco.org> >.
- < www.universalis.fr >.
- < <http://www.webmanagercenter.com> >.